

DANILO MARCONDES



TEXTOS BÁSICOS DE
LINGUAGEM

DE PLATÃO A FOUCAULT



 ZAHAR



Danilo Marcondes

Textos Básicos de Linguagem
de Platão a Foucault



Para Maria Inês e Danilo

Sumário

Apresentação

PLATÃO

Crátilo

- O problema da convencionalidade do signo

Sofista

- A natureza da proposição, o verdadeiro e o falso

Górgias

- Crítica à retórica

Fedro

- A origem da escrita

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

ARISTÓTELES

Tratado da interpretação

- A proposição, a linguagem e o pensamento, verdadeiro e falso
- A convencionalidade do significado

Retórica

- A função comunicacional da linguagem
- A natureza da natureza da metáfora

Poética

- A linguagem metafórica

Política

- A natureza política do homem e a linguagem

Sobre as partes dos animais

- A linguagem e a natureza humana

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

SANTO AGOSTINHO

Sobre o mestre

- A natureza do signo, o inatismo

Sobre a doutrina cristã

- A natureza do signo e o problema da interpretação

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

OCKHAM

Summa totius logicae

- Concepção nominalista sobre a natureza do signo

Questões e temas para discussão
Leituras sugeridas

DESCARTES

Discurso do método

- A linguagem como sinal da razão

Princípios da filosofia

- Linguagem e pensamento, a linguagem como fonte de erro

Carta de Descartes a Mersenne, Amsterdam, 20 de novembro de 1629

- O projeto de uma linguagem artificial

Questões e temas para discussão
Leituras sugeridas

PORT-ROYAL

Lógica ou A arte de pensar

- A convencionalidade do signo: palavras e ideias

Gramática geral e razoada

- Linguagem e pensamento

Questões e temas para discussão
Leituras sugeridas

LOCKE

Ensaio sobre o entendimento humano

- Tese da “dupla conformidade”
- Sobre as palavras: a semântica ideacional de Locke
- Teoria da comunicação / tese do veículo por excelência (*great conduit*)
- O “fato da comunicação”

Conduta do entendimento

- Palavras e ideias

Questões e temas para discussão
Leituras sugeridas

HUMBOLDT

Sobre a diferença de estrutura das línguas humanas

- O sistema fônico das línguas / Distribuição dos sons entre os conceitos

Questões e temas para discussão
Leituras sugeridas

SAPIR E WHORF

A hipótese Sapir-Whorf

- Linguagem e cultura

Questões e temas para discussão
Leituras sugeridas

PEIRCE

O que é um signo?

- Conceção pragmática de signo

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

FREGE

Sobre o sentido e a referência

- Teoria do significado: sentido, referência e verdade

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

SAUSSURE

Curso de linguística geral

- O estruturalismo linguístico: a ideia de sistema

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

RUSSELL

Significado e verdade

- O que é uma palavra?

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

WITTGENSTEIN

Tractatus logico-philosophicus

- A natureza da proposição

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

CHOMSKY

Linguagem e pensamento

- A importância da mente

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

AUSTIN

Quando dizer é fazer

- A concepção performativa de linguagem, o ato de fala

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

HEIDEGGER

Carta sobre o humanismo

- A linguagem e o Ser

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

FOUCAULT

A ordem do discurso

- Linguagem e poder

Questões e temas para discussão

Leituras sugeridas

Referências dos textos e traduções

Bibliografia geral

APRESENTAÇÃO

A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso pensamento por meio da linguagem.

Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, § 109

Talvez a linguagem seja uma dessas coisas, como diz Wittgenstein (*Investigações filosóficas*, §89), que por nos serem mais familiares são as mais difíceis de entender. Por isso mesmo, desde o início da filosofia, na Grécia Antiga, a linguagem tem sido um de seus temas centrais.

Todos nós usamos a linguagem, sabemos usá-la, aprendemos a linguagem espontaneamente. Mesmo os analfabetos ou aqueles que têm pouca cultura ou escolaridade falam, se comunicam, são capazes de usar a linguagem em seu dia a dia sem maiores dificuldades. E, contudo, se perguntarmos a qualquer pessoa (inclusive aos filósofos, aos linguistas e aos teóricos da linguagem em geral) o que é a linguagem, veremos que não há uma resposta simples. Essa capacidade quase espontânea, ou pode-se dizer natural, de usar a linguagem é o ponto de partida da tese de alguns filósofos e linguistas segundo a qual a linguagem é inata ao ser humano, ou seja, seus elementos essenciais, que se desenvolvem posteriormente, estão presentes em nossa própria natureza. Trata-se do que o psicólogo e teórico da linguagem canadense, hoje professor em Harvard, Steve Pinker chamou de “o instinto da linguagem” (em seu famoso livro *The Language Instinct*, de 1994). Encontramos essa posição representada contemporaneamente também pelo linguista norte-americano Noam Chomsky, que discutiremos adiante, sem dúvida um dos maiores teóricos da linguagem de nossos dias.

Há dois grandes conjuntos de problemas em torno dos quais se desenvolve a discussão filosófica e teórica em geral sobre a linguagem. O primeiro diz respeito à relação entre *a linguagem e a mente, ou o pensamento*. A linguagem é sempre uma expressão de um pensamento, previamente constituído e que se manifesta, se explicita linguisticamente? Será, por sua vez, a linguagem uma forma de compreender o pensamento, de ter acesso a ele? Steve Pinker, que mencionamos acima, deu a seu livro mais recente, publicado em 2007, *The Stuff of Thought* (que podemos traduzir como “A substância do pensamento”), o subtítulo de “*language as a window into human nature*”, ou seja, “a linguagem como uma janela para a natureza humana”, porque segundo ele só os seres humanos têm linguagem. Nesse tipo de concepção, examina-se sobretudo o *sujeito linguístico*, ou seja, aquele cujo pensamento se expressa pela linguagem.

O segundo conjunto de problemas consiste em considerar a linguagem enquanto usada na *comunicação*. A linguagem é sempre utilizada para se fazer algo, em um sentido amplo, para nos comunicarmos com outros indivíduos que também compreendem e usam a linguagem. O foco desse tipo de investigação não está tanto no sujeito linguístico, naquele que pensa e usa a linguagem para expressar seus pensamentos, mas na prática da linguagem como comunicação, isto é, na *interação* entre os seus usuários. A linguagem é assim, segundo o filósofo alemão contemporâneo Jürgen Habermas, *intersubjetiva*, ou seja, usada como forma de interação humana; Habermas tem um livro importante sobre esse tema intitulado *Teoria da ação comunicativa*, publicado em 1981.

Grande parte dos filósofos e teóricos da linguagem que examinaremos a seguir desenvolveu seu pensamento em torno dessas questões. A pergunta de Platão no *Crátilo* sobre a contribuição do significado das palavras para o conhecimento das coisas que denominam marcou profundamente a tradição. Como Platão responde negativamente à pergunta, uma vez que a palavra, enquanto signo linguístico, é convencional, o estudo da linguagem não teve na tradição antiga uma importância central para a filosofia. Aristóteles, por sua vez, na passagem do *Tratado da interpretação* que comentaremos mais adiante, apresenta a relação entre palavra e coisa como intermediada por uma entidade mental (as “afecções da alma”), como uma forma de superação da arbitrariedade ou convencionalidade do signo apontada por Platão. Embora os signos sejam arbitrários, as afecções da alma a que remetem não o são, uma vez que derivam do conhecimento das coisas. O significado do signo passa a ser, assim, seu conteúdo mental. A tradição filosófica, quando tratou de questões de significado, procurou elaborar essa solução aristotélica, desenvolvendo teorias sobre a natureza dessas afecções mentais, o que deu origem às noções de *conceito*, *ideia*, *representação mental* e outras. Locke e a escola de Port-Royal representam alguns dos mais importantes tratamentos teóricos dessa questão.

Mas foi sobretudo no período contemporâneo que a filosofia da linguagem adquiriu uma importância central, com a assim chamada “virada linguística”, ou *linguistic turn*, uma expressão usada pela primeira vez no início do século XX pelo filósofo do Círculo de Viena Gustav Bergmann. A expressão foi retomada por Richard Rorty, que a consagrou, em uma coletânea intitulada precisamente *The Linguistic Turn*, de 1967.

No pensamento contemporâneo, com a “virada linguística” de que Rorty trata, temos uma crítica à tradição mentalista, por esta pressupor a noção de mente como um espaço interior e privado. Algumas das principais teorias desenvolvidas nesse contexto buscam uma forma de tratamento da linguagem enquanto estrutura lógica ou sistema de signos com regras internas, independentes do sujeito linguístico, tal como encontramos, por exemplo, embora em perspectivas muito diferentes, tanto em Frege quanto em Saussure. Por outro lado, a visão da linguagem como cultural, e portanto determinada histórica e socialmente,

começa também a se desenvolver nesse período como alternativa ao mentalismo e ao subjetivismo. Assim, o historicismo de Humboldt será marcante em pensadores como Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, os autores da assim chamada hipótese Sapir-Whorf, segundo a qual a linguagem é indissociável da cultura do povo que a usa.

Temos em seguida uma “virada pragmática” dentro da “virada linguística”, e filósofos como Wittgenstein em suas *Investigações filosóficas* e Austin com os atos de fala valorizam sobretudo a linguagem enquanto ação e enquanto constituidora do significado da experiência humana, sem privilegiar o conhecimento como forma por excelência de relação com o real, tal como encontramos em Platão.

Em uma obra de título provocador, “Por que a linguagem importa para a filosofia?”, o filósofo inglês Ian Hacking nos mostra que não há uma, mas várias respostas a essa questão. Algumas das principais serão examinadas nos capítulos que se seguem.

D.M.

PLATÃO

Platão nasceu em Atenas em 428 a.C. Foi discípulo de Sócrates e após a morte deste deixou Atenas e empreendeu algumas viagens. De volta, fundou em 387 a.C. sua escola filosófica, a Academia, e até sua morte, em 347 a.C., desenvolveu a maior parte de sua obra.

Alguns dos pontos centrais do debate de Platão sobre o tema que nos interessa neste livro são a oposição entre linguagem e conhecimento e a visão da linguagem como fonte de erro. Em grande parte devido à sua influência, esse modo de considerar a linguagem se encontrará em quase toda a tradição filosófica e reaparecerá de modo bastante explícito no pensamento moderno, sendo questionado de forma mais direta apenas no período contemporâneo, após a assim chamada “virada linguística”.

Os textos aqui selecionados procuram apresentar diferentes aspectos da discussão de Platão acerca da linguagem, desde o significado do nome (*onoma*, ou substantivo comum) no *Crátilo*, passando pela proposição (*logos*) como podendo ser verdadeira ou falsa por relação ao real no *Sofista*, até a crítica ao uso retórico da linguagem no *Górgias* e à oposição entre escrita e fala no *Fedro*.

CRÁTILLO

O problema da convencionalidade do signo

Encontramos em várias histórias da filosofia e das ciências da linguagem¹ a afirmação de que o diálogo *Crátilo*, de Platão, deu início à filosofia da linguagem, sendo o primeiro estudo sistemático sobre o tema em nossa tradição. Contudo, essa é em grande parte uma visão em retrospecto, a partir da filosofia da linguagem contemporânea, buscando seus antecedentes. Como veremos, a questão de Platão no *Crátilo* é bastante diferente das questões contemporâneas sobre a linguagem.

Esse diálogo tem como subtítulo “Sobre a correção dos nomes”, e a discussão nele desenvolvida estabelece as linhas definidoras do tratamento posterior das naturezas da linguagem e do significado, influenciando fortemente a tradição. A pergunta fundamental de Platão aqui é: a linguagem (no caso, as palavras) pode contribuir para o conhecimento da realidade? Em consequência disso, do modo como essa questão é formulada, a discussão filosófica sobre o significado das palavras estará irremediavelmente atrelada ao problema do conhecimento como definidor da preocupação filosófica – o assim chamado projeto epistemológico, que aproxima filosofia e ciência e entende a primeira como um tipo de ciência mais geral e mais fundamental.

Platão examina duas respostas possíveis à questão, levando em conta as posições já na época tradicionais entre os filósofos que o antecederam, incluindo os mobilistas e os sofistas: o naturalismo (defendido pelo personagem de Crátilo) e o convencionalismo (defendido por Hermógenes). O naturalismo caracteriza-se por defender que há uma relação natural entre o signo e a coisa significada: o signo deveria possuir uma natureza comum com a coisa que significa, contribuindo assim para o conhecimento desta.

O convencionalismo, enquanto alternativa ao naturalismo, consiste em uma tese mais fraca sobre a relação entre palavras e coisas, segundo a qual não há nada em comum entre elas: são apenas convenções estabelecidas em uma determinada sociedade. Em consequência disso, conclui-se que não há contribuição por parte do signo para o conhecimento da realidade a que se refere e, assim sendo, a linguagem torna-se pouco relevante para a filosofia.

No confronto entre as duas posições Platão formula alguns argumentos importantes para essa discussão, que se tornaram influentes na tradição. Destacaremos apenas os mais significativos.

O problema da variação linguística, isto é, de que em diferentes línguas se usam palavras diferentes para se referir às mesmas coisas, leva a uma tentativa, por parte do naturalismo, de defesa da relação natural entre palavras e coisas não através das línguas comuns, faladas pelos diferentes povos, mas de uma língua originária, uma língua ideal (390b-d) que representaria, esta sim, a verdadeira natureza das coisas. Teria havido um legislador ideal (o *nomothetes*, 389a, literalmente “o legislador de nomes”), um ser mítico, semidivino, que teria contemplado a verdadeira natureza das coisas, relacionando-as então às palavras e estabelecendo as convenções. Esse legislador teria efetivamente um conhecimento da realidade, e com base nesse conhecimento teria estabelecido as convenções fixando o significado das palavras. Temos aí uma concepção sobre a origem da linguagem que remete ao mito de Babel (Gênesis, 11, 1). A dificuldade, contudo, consiste em saber como passaríamos dessa linguagem ideal, mesmo supondo que ela existisse, para a língua falada usualmente. E como saber se a relação natural teria sido preservada nessa passagem? Grande parte do *Crátilo* é dedicada em seguida a uma análise da etimologia das palavras, ou seja, do estudo de sua origem e de seu processo de formação, porque essa poderia ser uma forma de recuperar o seu sentido originário. No entanto, com isso encontramos na melhor das hipóteses a origem de uma palavra composta na língua específica examinada, sem jamais chegar a essa linguagem ideal originária.

Além disso, temos o argumento de que a tese da mimese, ou imitação, segundo a qual as sílabas que compõem as palavras imitariam características das coisas, por exemplo em onomatopéias, está sujeita a muitos contraexemplos. O mais famoso deles, dado por Sócrates no diálogo, é a palavra *skleros*, que em grego quer dizer “duro” ou “endurecido”, mas que contém a letra l, cujo som simbolizaria a “maciez” ou a “suavidade” (434e-435b). A busca das etimologias termina, assim, por fracassar.

O naturalismo tem dificuldade em explicar a relação natural palavra–coisa, já que as línguas faladas contradizem isso e a procura pela língua ideal não é bem-sucedida. O convencionalismo, por sua vez, tem dificuldade em explicar a origem das convenções: como poderíamos estabelecer convenções anteriormente à linguagem se precisamos dela para isso?

Grande parte dessas questões acompanhará a discussão sobre a linguagem na tradição que foi fortemente influenciada por Platão, praticamente até o período moderno. Encontramos em toda tradição temas como: a busca da linguagem ideal, aliás presente também na tradição judaica, como vimos no mito de Babel; o problema da origem das convenções e de como teriam sido estabelecidas em primeiro lugar, num momento anterior à linguagem, já que esta é convencional; e a tentativa pela análise das etimologias de chegar a um significado primordial, que ocupa boa parte do diálogo (397c-421e).

O *Crátilo* é um diálogo aporético, isto é, termina em um impasse, já que as duas alternativas que examina revelam-se insatisfatórias. Contudo, sua influência foi muito grande em toda a tradição filosófica e, mais ainda, nos estudos da linguagem em geral. A tradição herdou em grande parte a posição platônica acerca da linguagem formulada nesse diálogo, ou seja, o dilema entre uma concepção naturalista, que seria relevante para o conhecimento mas que não se sustenta, e o convencionalismo, que, embora mais plausível e mais próximo da experiência concreta da linguagem, não traz contribuição ao conhecimento. O dilema resulta da pergunta inicial sobre a contribuição da linguagem para o conhecimento, que, contudo, jamais foi questionada pela tradição.

Não houve portanto, nesse contexto, propriamente uma filosofia da linguagem, porque a investigação da linguagem, aqui entendida como o conjunto de signos (palavras) pertencentes a uma língua determinada, acabou por não ser considerada filosoficamente relevante. O conhecimento não poderia depender da linguagem, isto é, de signos linguísticos considerados como meramente convencionais. Com isso, a filosofia da linguagem, ou seja, a reflexão filosófica sistemática sobre a linguagem, não foi vista como parte central do trabalho do filósofo. Além disso, Platão, nesse diálogo, praticamente restringe-se à “correção dos nomes”, isto é, à relação entre palavras (nomes) e a realidade correspondente, ao que denominamos hoje problema da referência e que é apenas uma parte da filosofia da linguagem. Não chega a haver, por exemplo, um desenvolvimento da discussão sobre a sintaxe, ou melhor, sobre os aspectos lógicos da linguagem.

Dado o impasse, a solução para Platão consiste em ir além dos nomes. A definição de um nome através de seu significado simplesmente nos remeterá a outros nomes, o assim chamado círculo linguístico, “palavra puxa palavra” (394b-c). A linguagem pode apenas expressar um conhecimento prévio e independentemente adquirido (438a-b). Na conclusão do diálogo, Platão aponta, nas palavras de Sócrates, para a necessidade de se procurar a verdade para além das palavras.

“ [384c-d] HERMÓGENES: Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele [Crátilo] quanto com outras pessoas, sem que chegassem a convencer-me de que a correção dos nomes se baseia em outra coisa que não a convenção e o acordo (*syntheke kai homologia*). Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo.

[433e] SÓCRATES: Ou adotas de preferência o modo de ver de Hermógenes e de outros que afirmam não passarem os nomes de convenção, que só representam alguma coisa para os que convencionaram formá-los depois de terem o conhecimento dessa coisa, baseados precisamente na convenção, a correta formação dos nomes. Assim sendo, é de todo indiferente manter a convenção, tal como foi estabelecida, ou admitir outra inteiramente oposta, para dar o nome de grande ao que denominamos pequeno e o de pequeno ao que denominamos grande.

[435a-b] SÓCRATES: Mas ainda mesmo que o costume (*ethos*) não seja convenção (*syntheke*), não é certo dizer que a representação se firma na semelhança. É no costume, pois este, como já vimos, consegue representar tanto por meio do semelhante como do dissemelhante ... Forçoso nos será concluir que a convenção e o costume contribuem igualmente para exprimir o que temos no pensamento quando falamos.

[438d-e] SÓCRATES: Nessa luta entre os nomes, em que uns se apresentam como semelhantes à verdade e outros afirmam a mesma coisa de si próprios, que critérios adotaremos e a quem devemos recorrer? Não, evidentemente, a outros nomes que não esses, pois não existem outros. É óbvio que teremos que procurar fora dos nomes alguma coisa que nos faça ver sem os nomes qual das duas classes é a verdadeira, o que ela demonstrará indicando-nos a verdade das coisas.

SOFISTA

A natureza da proposição, o verdadeiro e o falso

O *Sofista*, cujo subtítulo é “Sobre o ser”, é um dos mais importantes diálogos de Platão, tratando da questão da distinção entre o verdadeiro e o falso e discutindo a polêmica tese de Protágoras segundo a qual todo discurso (*logos*) é verdadeiro. Enquanto no *Crátilo* a questão tratada é a da correção dos nomes, na passagem do *Sofista* que examinaremos (260a-264a), um diálogo entre um “estrangeiro de Eleia” e o matemático Teeteto, Platão discute a proposição (*logos*) como resultando de uma combinação de palavras que são o nome (funcionam como sujeitos) e o verbo (*rhema*, funcionando como predicados) (262a). Platão usa nessa passagem o termo *logos* tanto para discurso quanto para proposição, afirmando que a proposição é a forma mais curta de discurso (262c). No entanto, observa que uma lista de palavras não é ainda linguagem, não constitui um *logos*: “Nomes proferidos apenas de princípio ao fim não vêm a formar uma proposição, assim como verbos proferidos sem serem acompanhados de algum nome.” (262a)

A combinação entre nome e verbo é tornada possível por um princípio que Platão denomina *symploké* (entrelaçamento) e que podemos considerar uma primeira versão de um princípio sintático. Uma proposição é verdadeira quando a combinação que expressa corresponde ao que ocorre no real e falsa quando essa combinação não se dá (263a-b).

“ [262d] ESTRANGEIRO: Vou proferir diante de ti uma proposição, unindo o sujeito a uma ação por meio de um nome e de um verbo, e me dirás do que trata essa proposição.

TEETETO: Assim farei, se puder.

ESTRANGEIRO: “Teeteto está sentado” é uma longa proposição?

TEETETO: Não, ao contrário, é bastante breve.

ESTRANGEIRO: Cabe a ti dizer sobre quem e do que fala.

TEETETO: Obviamente, sobre mim.

ESTRANGEIRO: E a seguinte?

TEETETO: Qual?

ESTRANGEIRO: “Teeteto, com quem estou conversando, voa.”

TEETETO: Também aqui a única resposta possível é a mesma, sobre mim.

ESTRANGEIRO: Mas cada uma dessas proposições deve ter uma característica.

TEETETO: Sim.

ESTRANGEIRO: E que qualidade devemos atribuir a cada uma dessas proposições?

TEETETO: Pode-se dizer que uma é verdadeira e outra, falsa.

ESTRANGEIRO: A verdadeira diz a seu respeito o que é.

TEETETO: Certo!

ESTRANGEIRO: E a falsa diz algo diferente do que é.

TEETETO: Sim.

ESTRANGEIRO: Portanto, diz aquilo que não é.

TEETETO: Sim, é o que diz.

ESTRANGEIRO: E diz a seu respeito coisas que não se aplicam, que não são como no real, pois como dissemos a respeito de qualquer coisa há muitas formas de as coisas serem e não serem.

GÓRGIAS
Crítica à retórica

O *Górgias* é o principal diálogo de Platão sobre a retórica, questionando o papel dos sofistas como mestres desta arte e acusando-os de serem praticantes de uma mera *téchne*, ou seja, de uma habilidade prática, sem nenhum compromisso moral, servindo apenas para persuadir e não para ensinar e levar ao verdadeiro conhecimento. Seu alvo principal é Górgias, um dos mais famosos sofistas de seu tempo e grande mestre de retórica e de oratória. Os sofistas consideravam a linguagem um instrumento fundamental do discurso político, ou seja, do modo como as decisões eram tomadas nas assembleias, no contexto da democracia ateniense. A crítica de Sócrates aos sofistas nesse diálogo consiste em mostrar que com habilidade pode-se persuadir qualquer pessoa de qualquer coisa, mesmo de algo que não seja verdadeiro ou não seja do interesse dela. A filosofia, ao contrário, se caracteriza pelo compromisso com a verdade.

[453a] GÓRGIAS: [Por oratória] quero dizer a habilidade de convencer por meio do discurso um júri num tribunal, membros de um conselho, votantes em uma assembleia e qualquer outra reunião de cidadãos. Pelo exercício dessa habilidade você terá o médico ou o treinador em suas mãos e o homem de negócios ganhará dinheiro não em proveito próprio, mas para outro, para você que de fato tem essa habilidade de falar e de convencer as massas.

[454d-455a] SÓCRATES: Que forma de convencer sobre o certo e o errado é produzida pela oratória nos tribunais e em outros lugares, aquela que produz conhecimento ou aquela que produz apenas crenças sem conhecimento?

GÓRGIAS: A que produz crenças, obviamente.

SÓCRATES: Parece então que o convencer que a oratória produz sobre o certo e o errado é do tipo que resulta da crença, não o que resulta do ensinar.

GÓRGIAS: Sim.

SÓCRATES: E o orador não ensina ao júri e outras comissões sobre o certo e o errado, apenas os persuade, dificilmente poderia ensinar a tantas pessoas em tão pouco tempo algo de tal importância.

FEDRO
A origem da escrita

Nesse diálogo há uma passagem (274b-277d) em que Platão apresenta o mito de Theut, que narra a invenção da escrita por esse deus egípcio. Theut (ou Thot) apresenta sua invenção ao supremo deus Amon, como algo que auxiliaria a memória dos homens e os tornaria sábios. A resposta de Amon representa a posição platônica: ao contrário, diz ele, aquele que se fiar na escrita perderá a memória, passando a depender de um signo externo e não de sua própria capacidade de lembrar, e não se tornará mais sábio, mas receberá informações sem a instrução adequada, parecendo sábio quando na verdade será bem ignorante. E, finalmente, Sócrates conclui no diálogo, a palavra escrita parece conter o entendimento das coisas, porém quando interrogada simplesmente nos devolve a pergunta. Além disso, uma vez que algo é escrito, passa a circular entre aqueles que o entendem, mas também entre os que não o entendem. Uma coisa escrita não pode distinguir entre os bons e maus leitores; a palavra escrita é, assim, incapaz de defender-se contra o seu mau uso e necessita, portanto, de que o autor venha em seu socorro.

Platão opõe aqui a linguagem escrita e a linguagem falada, o diálogo, para ele a forma por excelência de realização da filosofia enquanto discussão, debate, por meio do qual se pode argumentar e contra-argumentar.

Em *A farmácia de Platão*, o filósofo francês contemporâneo Jacques Derrida comenta esse mito, que serve de ponto de partida para sua discussão sobre a linguagem e sobre a questão da leitura de textos (no caso de Platão), levando a uma releitura e reelaboração de suas questões. Derrida explora o uso da palavra *pharmakon* (“remédio”) no texto, quando Thot diz que a palavra escrita é um remédio para a memória, enquanto Amon (ou Thamus) inverte a questão dizendo que a palavra escrita poderia ser um veneno (para os gregos *pharmakon* pode ser remédio ou veneno, no fundo dependendo essencialmente da dosagem) que faria com que os homens se fiassem demais na escrita e perdessem o verdadeiro conhecimento.

Sócrates conclui dizendo o que é necessário para um discurso verdadeiro, na medida em que isso seria possível.

“ [277c] SÓCRATES: Toda nossa discussão anterior mostrou que o discurso, seja o que pretende persuadir, seja o que pretende ensinar, não pode ser construído cientificamente, na medida em que sua natureza permite um tratamento científico, a menos que as seguintes condições sejam satisfeitas. Em primeiro lugar, deve-se conhecer a verdade sobre o assunto de que trata no discurso oral ou escrito, deve ser capaz de defini-lo genericamente, e sendo capaz disso deve dividi-lo nos vários tipos específicos até o limite da divisibilidade. Em seguida, deve-se analisar de acordo com os mesmos princípios a natureza da alma e descobrir que tipo de discurso é adequado a cada tipo de alma. Finalmente, deve-se organizar o discurso de tal maneira que os discursos simples sejam dirigidos às almas simples e os discursos mais complexos e abrangentes, às almas mais elevadas. ”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual a concepção que Platão tem de linguagem no *Crátilo*?
2. Por que tanto o naturalismo quanto o convencionalismo não apresentam alternativas válidas filosoficamente para a questão do tratamento da correção dos nomes?
3. Por que a hipótese do *nomothetes* não resolve o problema da tentativa de uma articulação entre naturalismo e convencionalismo no *Crátilo*?
4. Por que, segundo Platão no *Sofista*, uma lista de palavras não forma um *logos*?
5. Como se pode entender o “princípio sintático” que Platão formula no *Sofista*?
6. Como Platão distingue entre a proposição verdadeira e a falsa no *Sofista*?
7. Qual o argumento de Platão contra o uso retórico da linguagem pelos sofistas no *Górgias*?
8. Qual a objeção de Platão à palavra escrita no *Fedro*?

LEITURAS SUGERIDAS

Derrida, Jacques. *A farmácia de Platão*, São Paulo, Iluminuras, 1991.

Paviani, Jaime. *Escrita e linguagem em Platão*, Porto Alegre, EDPUCRS, 1993.

Platão. *Crátilo, Sofista, Górgias, Fedro*, in *Diálogos*, Belém, Universidade Federal do Pará, 1973.

_____. *Sofista e Górgias*, disponíveis online em www.dominiopublico.gov.br

Williams, Bernard. *Platão: a invenção da filosofia*, Col. Grandes Filósofos, São Paulo, Unesp, 2000.

ARISTÓTELES

Em sua discussão sobre a linguagem, Aristóteles (384-322 a.C.) parte do impasse, ou aporia, que abordamos em nossa análise do *Crátilo* de Platão (ver capítulo anterior). Vimos que a hipótese naturalista, que garantiria uma contribuição do significado da palavra ao conhecimento da coisa, não se sustenta. Por outro lado, o conhecimento não poderia depender de signos linguísticos considerados como meramente convencionais. A solução aristotélica consiste em propor que a análise do significado dos signos deve se realizar através da relação entre a mente, isto é, o pensamento, e a realidade. A relação entre as palavras, enquanto signos linguísticos, e a realidade depende da mediação da mente. Essa é basicamente a tese de Aristóteles no *Tratado da interpretação*, e será desenvolvida ao longo da tradição, por exemplo em Santo Agostinho, no diálogo *De magistro* (*Sobre o mestre*), chegando até a Modernidade, como veremos mais adiante, em pensadores como Descartes, os mestres de Port-Royal e Locke (ver os respectivos capítulos).

Aristóteles é o ponto de partida das duas grandes linhas de desenvolvimento da discussão filosófica sobre a linguagem: 1) a relação entre linguagem e pensamento e 2) a função comunicacional da linguagem. No primeiro caso, ao caracterizar os conceitos como signos mentais das coisas e as palavras como signos dos conceitos, Aristóteles aponta para o caminho da relação entre linguagem e mente que boa parte da tradição seguirá, procurando definir melhor a natureza do conceito e de sua relação com coisas e com palavras.

No segundo caso, mostra a importância de se ir além da função descritiva da linguagem, em que esta procura representar a realidade, considerando a função da linguagem na comunicação e mostrando que de certa forma ambas se articulam. De acordo com essa concepção, usamos signos para expressar nossos pensamentos e para falar do real (“aquilo de que se fala”, na citação da *Retórica* adiante) para alguém.

TRATADO DA INTERPRETAÇÃO

A proposição, a linguagem e o pensamento, verdadeiro e falso

Conhecido também pelo título latino *De interpretatione*, esse pequeno tratado aristotélico é parte do *Organon*, o conjunto de tratados sobre lógica e metodologia. Aqui Aristóteles discute a questão do significado das palavras, da natureza e estrutura da proposição, e ainda do verdadeiro e do falso como resultado da relação entre a proposição e o real. Essa obra foi uma das mais influentes de Aristóteles em toda a tradição, tendo sobrevivido à perda de suas obras no Ocidente latino ao final da Antiguidade e estando disponível durante toda a Idade Média, mesmo antes da introdução de seus textos na Europa cristã, através das versões árabes, por volta do século XII. Houve, por esse motivo, um grande número de comentários a esse tratado, destacando-se o de São Tomás de Aquino (*In libros ‘Peri hermeneias’ expositio*, 1269-1272).

O conceito (em Aristóteles literalmente as “afecções da alma”) é o intermediário entre as palavras e as coisas, e enquanto entidade mental possibilita o acesso à realidade, possuindo assim conteúdo cognitivo. O signo linguístico, para que seja dotado de significado, deve estar sempre associado a um conceito. Sendo o signo convencional, sua relação com a realidade depende dessa associação com o conceito – que não é convencional, e sim resulta da apreensão da realidade por nossa mente. A entidade mental seria assim um sinal natural produzido pelo modo como a realidade natural afeta nossa mente. O conhecimento é da ordem do conceito e não da linguagem. Conceitos são representações mentais, de natureza subjetiva, interior, de uma realidade externa, objetiva. O conhecimento que se constitui pelo pensamento antecede a linguagem e é autônomo em relação a ela. A linguagem expressa, portanto, um pensamento que se constitui de maneira prévia e autônoma em relação à sua expressão linguística. Como se vê na primeira das passagens abaixo (1. 16a 3-8), Aristóteles supõe uma natureza humana universal (as afecções da alma, enquanto entidades mentais, são as mesmas para todos). A representação linguística, o significado dos signos, depende da representação mental, dos signos com que os conceitos estão relacionados, embora os signos (palavras) possam eles próprios variar culturalmente, como já assinalara Platão (no problema da variação linguística discutido no *Crátilo*).

“ [1.16a 3-8] As palavras faladas são símbolos das afecções da alma (*pathemata psychai*) e as palavras escritas, símbolos das palavras faladas. Assim como a escrita não é a mesma para todos os homens, as palavras faladas não são as mesmas; mas as afecções da alma, das quais as palavras faladas são diretamente sinais (*semeia*), são as mesmas para todos, e as coisas de que as afecções da alma são semelhanças são as mesmas.

Assim como há pensamentos (*noemata*) na alma que não são nem verdadeiros, nem falsos, enquanto outros são necessariamente verdadeiros ou falsos, o mesmo ocorre com os sons. A falsidade e a verdade têm a ver com a separação e a combinação. Um nome (*onoma*) e um verbo (*rhema*) por si próprios são como pensamentos, por exemplo “homem” ou “branco”, que não são separados, nem combinados, pois não são nem verdadeiros, nem falsos.

TRATADO DA INTERPRETAÇÃO

A convencionalidade do significado

Aristóteles assume o convencionalismo que para Platão no *Crátilo* parecia inevitável como explicação da relação entre palavra e realidade, mas inconveniente porque a palavra não contribuiria para o conhecimento da coisa. Contudo, Aristóteles tem uma solução para isso: como vimos, as palavras se relacionam com as coisas não diretamente, mas através de uma entidade mental (o conceito, em terminologia posterior).

A verdade e a falsidade são propriedades da sentença (*logos*) em sua relação com o real (tese que remonta ao *Sofista* de Platão, ver capítulo sobre Platão). Mas nem toda sentença é verdadeira ou falsa, apenas as declarativas, que pretendem descrever o real.

Para Aristóteles, a linguagem consiste em nomes (em grego, *onomata*) que se articulam com verbos (*rhemata*, ou seja, predicados) para formar sentenças (*logoi*) que quando são declarativas descrevem o real e podem ser verdadeiras ou falsas em relação ao real que descrevem. A ciência natural, p.ex., que Aristóteles examina no tratado dos *Segundos analíticos*, consiste de sentenças desse tipo, isto é, que descrevem o real. Mas, na passagem abaixo, Aristóteles nos adverte que nem todo uso da linguagem é desse tipo e que nem toda sentença é declarativa. Dá como exemplo orações, ou seja, preces, que não têm um objetivo descritivo da realidade.

Veremos trechos dos tratados de *Retórica* e de *Poética* a que Aristóteles remete na passagem abaixo para entender melhor esses outros aspectos da linguagem que ele destaca.

“ [2.16a19] Um nome (*onoma*) é um som proferido dotado de significado por convenção (*kata synthéken*), do qual nenhuma parte tomada isoladamente tem significado.

[16a26] Digo por convenção porque nenhum nome é nome por natureza (*physei*), mas apenas quando se tornou um símbolo (*sýmbolon*). Mesmo sons inarticulados (de animais, por exemplo) podem revelar algo, mas não são nomes.

[3.16b6] Um verbo (*rhema*) significa, além disso, o tempo (*krónon*), sendo que nenhuma de suas partes tem significado isoladamente e significa sempre algo dito sobre outra coisa.

[4.16b26] Uma sentença (*logos*) é um som proferido dotado de significado (*semantiké*) da qual uma parte pode ser dotada de significado em separado, como uma expressão (*phásis*), e não como uma afirmação (*apophasis*) ou negação (*kataphasis*).

[4.16b33] Toda sentença é dotada de significado por convenção, e não como um instrumento por natureza, porém nem toda sentença é declarativa (*lógos apophantikós*), mas apenas aquelas que são verdadeiras ou falsas. Não há verdade ou falsidade em todas as sentenças, uma oração é uma sentença, mas não é nem verdadeira nem falsa. Deixemos de lado esses casos, que dizem respeito à retórica e à poesia. Aqui temos como objeto de investigação apenas as sentenças declarativas (*apophantikós*). ”

RETÓRICA

A função comunicacional da linguagem

É importante destacar aqui a função comunicacional da linguagem: falamos sobre algo para alguém e com um determinado objetivo. É o objetivo que determina os elementos retóricos a serem empregados. Segundo Aristóteles, quando se trata de um júri, queremos convencer os jurados de algo que se passou (por exemplo a inocência ou culpa do réu); quando se trata de uma assembleia política, queremos fazer com que os eleitores deliberem sobre uma ação futura; e, no caso do discurso cerimonial, a audiência é meramente espectadora e o orador deve causar uma boa impressão.

Ao contrário de Platão no *Górgias* (ver capítulo anterior), Aristóteles atribui à retórica uma função relevante, pois através dela o falante visa a fazer com que o ouvinte veja a realidade de uma determinada maneira.

“ [I, 3, 1358a] A retórica se divide em três partes, determinadas pelos três tipos de ouvintes dos discursos, uma vez que dentre os três elementos que entram na produção do discurso – o falante, aquilo de que se fala e o ouvinte – é este último, o ouvinte, que determina a finalidade do discurso e seu objetivo. O ouvinte deve ser ou alguém que julga, e tem uma decisão a tomar acerca de eventos passados ou futuros, ou então um observador. Um membro da assembleia decide acerca de eventos futuros, um membro de um júri, acerca de eventos passados, enquanto aqueles que apenas decidem sobre a habilidade do orador são observadores. Daí se segue que há três tipos de oratória: a política, a forense e a cerimonial. ”

RETÓRICA

A natureza da metáfora

A *Retórica* (Livro III, capítulo 4) trata também da metáfora, oferecendo um exemplo mais claro que os da própria *Poética*: dizer “Aquiles é corajoso como um leão” é fazer uma comparação usando uma imagem, dizer “Aquiles é um leão” é uma metáfora.

“ [1406c] A imagem é também uma metáfora, sendo pequena a diferença entre ambas. Quando Homero afirma sobre Aquiles, “que se lançou contra o inimigo como um leão” (*Iliada*, XX, 164), trata-se de uma imagem, mas quando afirma “Este leão lançou-se”, trata-se de uma metáfora. Como o leão e o herói são ambos corajosos, Homero caracterizou Aquiles como um leão

”
por uma transposição.

POÉTICA
A linguagem metafórica

Na *Poética*, Aristóteles indica a importância da “linguagem ornamentada”, ou seja, acompanhada de recursos que garantam o efeito dramático (produzir emoções) sobre a audiência. Em seguida, destaca a metáfora como uma das principais formas de ornamento.

“ [VI, 1499b] É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídos pelas diversas partes. ... Digo “ornamentada” a linguagem que tem ritmo, harmonia e canto, e o servir-se separadamente de cada uma das espécies de ornamentos significa que algumas partes da tragédia adotam só o verso, outras também o canto.
[XXI, 7, 1457c] A metáfora é a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, por meio de analogia.”

POLÍTICA
A natureza política do homem e a linguagem

Em um texto célebre do tratado *Política* (I, 1253a),¹ Aristóteles caracteriza a linguagem como definidora da natureza humana, na medida em que o homem é um ser social e é precisamente o uso da linguagem na comunicação e na negociação política que torna possível a vida social.

SOBRE AS PARTES DOS ANIMAIS
A linguagem e a natureza humana

Para Aristóteles, devemos entender a linguagem levando em conta também aspectos fundamentais da natureza humana em seu sentido fisiológico mesmo. Essa passagem de um dos textos mais importantes de seus tratados sobre ciência natural revela um aspecto pouco explorado da concepção aristotélica da linguagem, na medida em que aqui o filósofo se refere à língua (*glossa*) propriamente dita.
O texto mostra como a possibilidade do uso da linguagem não depende apenas da mente, mas da própria fisiologia humana, dos lábios e da língua. O desenvolvimento posterior da fonética classificará os sons exatamente com base nessa relação com os órgãos da fala.

“ [659b28-660a14] O uso dos lábios em todos os animais, exceto no homem, consiste em preservar e proteger os dentes, e por isso a forma específica pela qual os lábios são formados é relativa aos graus de beleza e de perfeição da natureza dos dentes. No homem, os lábios são macios e carnudos, capazes de se separarem. Seu propósito, como nos outros animais, é proteger os dentes, mas também têm o propósito mais elevado de contribuir, juntamente com outras partes, para a faculdade humana da fala. Pois assim como a natureza fez a língua (*glossa*) humana diferente da dos outros animais, e como costuma ser sua prática, fez com que ela servisse a dois diferentes propósitos, o paladar e a fala, o mesmo se pode dizer em relação aos lábios, fazendo-os servir tanto para a fala quanto para a proteção dos dentes. A fala consiste em uma combinação de letras, e a maioria delas seria impossível de pronunciar se os lábios não fossem úmidos e se a língua não fosse como é. Pois algumas letras são formadas pelo fechamento dos lábios e outras pela aplicação da língua. Mas quais as diferenças entre elas e qual a extensão dessas diferenças são questões que devem ser respondidas por aqueles que se dedicam à ciência da métrica.”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Compare e contraste a discussão aristotélica sobre significado no *Tratado da interpretação* com a platônica no *Crátilo*.

2. Que relação Aristóteles estabelece entre as palavras e as afecções da alma no *Tratado da interpretação*?
3. Qual a solução aristotélica para a superação do convencionalismo linguístico?
4. Compare e contraste a concepção aristotélica de linguagem no *Tratado da interpretação* e na *Retórica*.
5. Compare e contraste a discussão aristotélica do papel da retórica com a platônica no *Górgias*.
6. Qual a importância da linguagem para a poética?
7. Em que sentido a linguagem é importante de um ponto de vista político?
8. Apresente os diferentes sentidos segundo os quais a linguagem é característica da natureza humana, segundo Aristóteles.

LEITURAS SUGERIDAS

- Angioni, Lucas. *Ontologia e predicação em Aristóteles (Tratado da interpretação I-VI, tradução e comentários)*, Campinas, Unicamp, 2000.
- _____. “As partes dos animais (Livro I, tradução e comentário)”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 9, n. especial, 1999, Campinas- CLEHC.
- Barnes, Jonathan. *Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2001.
- Philippe, Marie Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*, São Paulo, Paulus, 2002.

SANTO AGOSTINHO

Na história do desenvolvimento dos estudos sobre a linguagem, o diálogo *De magistro* (*Sobre o mestre*), de Santo Agostinho, ocupa um lugar de destaque por suas inovações no tratamento do tema e por sua grande influência na tradição.

Santo Agostinho (354-430) foi sem dúvida o filósofo mais importante, devido à sua criatividade e originalidade, a aparecer no pensamento antigo desde Platão e Aristóteles. Pode ser considerado, na verdade, um pensador de transição do final do Período Antigo para o início do Medieval, da filosofia grega para o pensamento cristão latino, ainda profundamente ligado aos clássicos mas já refletindo, em sua visão de mundo e em suas preocupações, as grandes mudanças em sua época, num prenúncio do papel que o cristianismo terá na formação da cultura ocidental – para o que sua obra contribuiu de forma decisiva. A aproximação que Agostinho elaborou entre a filosofia de Platão, que conhecia através dos intérpretes da Escola de Alexandria e de traduções latinas, e o cristianismo constituiu a primeira grande síntese entre o pensamento cristão e a filosofia grega: o assim chamado platonismo cristão. Seus comentários aos livros do *Antigo* e do *Novo Testamento* são os principais pontos de partida da tradição exegética e hermenêutica ocidental, ou seja, dos métodos de interpretação desses textos. Sua relevância filosófica e teológica estendeu-se até o período moderno, sendo que o século XVII chegou a ser conhecido como “o século de Agostinho”, por sua influência sobre filósofos como Descartes, os mestres de Port-Royal e Pascal, que recorrem a noções agostinianas como “luz natural” e “interioridade”.

Aurélio Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia, província romana no norte da África, hoje parte da Argélia, e faleceu na cidade próxima de Hipona, da qual era bispo, durante a invasão da região pelos vândalos. Foram tempos conturbados os de sua vida: os últimos anos do Império Romano, já então em fase de decadência e dissolução. Agostinho estudou em várias cidades de sua região e tornou-se mestre de retórica em Cartago, tendo escrito uma obra sobre esse assunto intitulada *Principia dialecticae*. Tornou-se professor de retórica em Roma e, posteriormente, em Milão, onde ouviu os sermões de santo Ambrósio, bispo da cidade, a quem passou a admirar como pregador. Em 386 converteu-se ao cristianismo e em 387, após um período de recolhimento e de meditação, foi batizado. De volta à África no ano seguinte, dedicou-se à vida monástica, redigindo então algumas de suas principais obras, dentre as quais se destaca o diálogo *De magistro* (*Sobre o Mestre*), dirigido a seu filho Adeodato.

A filosofia de Santo Agostinho elabora-se com base em uma aproximação do neoplatonismo de Plotino e Porfírio com os ensinamentos de São Paulo e do *Evangelho de São João*. O platonismo é visto, na linha da Escola de Alexandria, como antecipando o cristianismo, este sim, agora, a “verdadeira filosofia”. No tratado *Sobre a doutrina cristã* (Livro II), Agostinho defende que a filosofia antiga consiste em uma preparação da alma, útil para a compreensão da verdade revelada; porém a “sabedoria do mundo”¹ é limitada, e é necessário, portanto, quanto aos ensinamentos religiosos, primeiro acreditar para depois compreender, tomando por base o versículo de *Isaías* 7, 9, “A menos que creias, não compreenderás”. Para Santo Agostinho, a verdadeira e legítima ciência é a teologia, e é a seus ensinamentos que o homem deve se dedicar, porque eles preparam sua alma para a salvação e para a visão de Deus que é a sua recompensa. Essa posição foi interpretada posteriormente, no início do período medieval, como desvalorizando o conhecimento do mundo, inclusive a ciência, explicando em parte o desinteresse do cristianismo pela ciência natural naqueles primeiros séculos da Idade Média.

Santo Agostinho se pergunta então como pode a mente humana, mutável e falível, atingir uma verdade eterna com certeza infalível. Sua resposta se encontra em sua teoria da iluminação divina, elaborada com base na teoria platônica da reminiscência.

SOBRE O MESTRE

A natureza do signo, o inatismo

O diálogo *De magistro* (c.389) nos permite compreender bem a posição agostiniana a respeito da questão do inatismo. Seu ponto de partida e seu desenvolvimento são semelhantes em muitos aspectos ao diálogo *Mênon*, de Platão, em que se discute o que é a virtude (*aretê*) e se ela pode ser ensinada. A resposta de Platão é negativa, a virtude não pode ser ensinada: ou já a trazemos conosco, ou nenhum mestre será capaz de introduzi-la em nossa alma, uma vez que é uma característica da própria natureza humana. Para Platão, a função do filósofo é precisamente a de despertar essa virtude adormecida na alma de todos os indivíduos e trazer a lembrança (*anamnese*) desse conhecimento. Na mesma linha, Santo Agostinho começa se interrogando sobre o que é ensinar e apreender – o que torna esse diálogo, em sua parte inicial, um dos textos clássicos da pedagogia. Indaga-se, em seguida, sobre o papel da linguagem e da comunicação no processo de ensino e de aprendizagem, fazendo do diálogo também um dos clássicos da teoria da linguagem e do significado, assunto de que Santo Agostinho se ocupou frequentemente em várias de suas obras, sendo sua teoria do signo de grande influência na tradição filosófica e linguística (foi retomada, por exemplo, na *Lógica de Port-Royal*, no século XVII. Ver o capítulo sobre Port-Royal).

Após uma detalhada consideração da natureza do signo e do processo de comunicação (*De magistro* I-VIII), Santo Agostinho conclui, na linha das concepções tradicionais na Antiguidade (Platão, Aristóteles, os estoicos), que dada a sua convencionalidade – isto é, as palavras variam de língua para língua e são sinais arbitrários das coisas –, o signo linguístico não pode ter qualquer valor cognitivo mais profundo. Portanto, não é através das palavras que conhecemos, e assim sendo não podemos transmitir conhecimento pela linguagem. A possibilidade de conhecer supõe algo de prévio, que torna inteligível a própria linguagem, ou seja: a luz interior. Sua posição é, assim, na mesma direção da platônica, inatista, supondo que o conhecimento não pode ser derivado inteiramente da apreensão sensível ou da experiência concreta, mas necessita de um elemento prévio que sirva de ponto de partida para o próprio processo de conhecer. Santo Agostinho apelará então ao “mestre interior”, Cristo, que representa, nesse sentido, nossa capacidade inata de conhecer.

Esse diálogo forneceu elementos fundamentais para o desenvolvimento da discussão sobre a natureza e o funcionamento da linguagem em toda a tradição. Desde sua definição do signo até sua discussão sobre o caráter reflexivo da linguagem e o papel da metalinguagem, a filosofia da linguagem agostiniana constituiu o ponto de partida de diferentes linhas de discussão até o pensamento contemporâneo, bastando citar as referências que a ela fazem Ludwig Wittgenstein e Umberto Eco.

“
Cap. I: Finalidade da linguagem

AGOSTINHO: O que te parece que fazemos quando falamos?

ADEODATO: Segundo me ocorre agora, ensinar ou aprender. ...

AGOSTINHO: Afirmo que a finalidade da palavra é dupla: ensinar ou evocar recordações nos outros ou em nós mesmos. ... Quem fala, pois, manifesta exteriormente o sinal [*signum*] de sua vontade através da articulação do som. ... mesmo sem proferir nenhum som, falamos quando intimamente pensamos as palavras em nossa mente, deste modo, por meio das palavras o que fazemos é chamar a atenção para algo; contudo, a memória a que as palavras estão relacionadas traz à mente as próprias coisas de que as palavras são sinais.

Cap. III: Se é possível indicar alguma coisa sem o uso de um sinal

ADEODATO: ... Tu indagas sobre coisas que sejam quais forem não podem ser consideradas de modo nenhum palavras, contudo também sobre elas tu me indagas com palavras. Começa agora a interrogar-me sem palavras para que eu possa responder-te do mesmo modo.

AGOSTINHO: Confesso que tens razão, contudo se me perguntares o significado dessas três sílabas pa-re-de [latim *paries*] não poderias mostrar-me com o dedo, fazendo com que eu visse a coisa mesma de que é sinal essa palavra de três sílabas, mostrando-a e indicando-a sem usar nenhuma palavra? ...

ADEODATO: Mas também isso não pode ser indicado sem um sinal. Pois o ato de apontar o dedo com certeza não é a parede, mas apenas um modo de usar um sinal pelo qual a parede pode ser vista. Portanto, não vejo nada que possa ser indicado sem sinais.

Cap. IX: Se devemos dar preferência às coisas, ou a seu conhecimento, e não aos seus sinais

AGOSTINHO: ... Concedes-me então que o conhecimento das coisas é mais valioso que os sinais delas, e portanto deve-se preferir o conhecimento das coisas significadas ao conhecimento dos sinais, não te parece? ...

Cap. X: Se algo pode ser ensinado sem sinais. As coisas não são aprendidas pelas palavras

AGOSTINHO: ... De fato, se me for apresentado um sinal e eu não souber de que coisa é sinal, esse nada me poderá ensinar, porém, se já sei de que é sinal, o que aprendo com ele? Assim, quando leio “E suas coifas não se deterioraram” [*Et saraballae eorum non sunt immutatae*], essa palavra “coifa” não me indica a coisa que significa. ... A palavra era para mim apenas um som, e aprendi que era um sinal quando encontrei a coisa de que era sinal, o que aprendi não pelo significado dela, mas pela visão direta. Portanto, é mais pelo conhecimento da coisa que se aprende o sinal do que se aprende a coisa após ter o sinal. ... Nesse sinal [*caput, cabeça*] há duas coisas: o som e o significado; ora, o som não foi certamente percebido enquanto sinal de uma coisa, mas como simples sonoridade no ouvido; o significado, por sua vez, foi apreendido pela visão da coisa significada. Como o apontar do dedo não pode significar senão aquilo para o que o dedo está apontando e o dedo não está apontando para o sinal, mas para aquela parte do corpo que se chama cabeça [*caput*], com esse gesto não posso conhecer a coisa, que já conhecia, nem o sinal para o que o dedo estava apontando. ...

Se eu no momento em que as vejo por acaso fosse avisado pelas palavras “Eis as coifas” [*Ecce sarabellae*], então aprenderia algo que não sabia, não através das palavras proferidas, mas pela visão da própria coisa, pela qual conheci e gravei também o valor do nome.

Cap. XI: Não aprendemos através das palavras que repercutem exteriormente, mas da verdade que ensina interiormente

AGOSTINHO: Até este ponto chega, pois, o valor das palavras, isso porque desejo atribuir-lhes muito valor dizendo que tão somente nos incitam a buscar as coisas, sem porém mostrá-las para nosso conhecimento. ... Com palavras não aprendemos senão palavras, propriamente o som e o ruído das palavras, porque se o que não é sinal também não pode ser palavra, não sei tampouco como pode ser palavra aquilo que ouço proferido como palavra antes de lhe conhecer o significado. Só após o conhecimento das coisas se alcança o conhecimento completo das palavras; mas, ao contrário, ouvindo apenas as palavras, não aprendemos sequer elas próprias. ... No que se refere a tudo que compreendemos, não o fazemos por meio da voz de quem fala, que apenas soa exteriormente, mas da verdade que em nosso interior preside à própria mente, levados talvez pelas palavras a consultá-la. Cristo é aquele que é consultado e que ensina verdadeiramente, e Cristo habita, como dissemos, o homem interior.

Cap. XII: Cristo é a verdade que ensina em nosso interior

AGOSTINHO: Quando se trata daquilo que percebemos por nossa mente, isto é, por meio do intelecto e da razão, nos referimos ainda a coisas que temos presentes na luz interior da verdade que ilumina o homem interior, mas mesmo nesse caso quem nos ouve conhece o que dizemos por meio de sua própria visão, e não através das palavras que proferimos, desde que ele também

possa ver por si a mesma coisa através de olhos interiores e simples. Portanto, nem mesmo a este que vê coisas verdadeiras ensino algo ao dizer-lhe a verdade, porque aprende não através de minhas palavras, mas das próprias coisas que Deus a ele revela interiormente.

SOBRE A DOUTRINA CRISTÃ
A natureza do signo e o problema da interpretação

Esse texto, iniciado em 397 e concluído por volta de 427, é um dos mais importantes e influentes de Santo Agostinho, inclusive por sua defesa da aproximação entre a filosofia grega e o cristianismo. Na passagem que se segue, temos uma definição da noção de signo (*signum*, aqui traduzido por “sinal”) possivelmente inspirada no estoicismo grego. Retomando a definição inicial no Capítulo I, Santo Agostinho caracteriza o signo como tudo aquilo que serve para indicar outra coisa; assim, algo é um signo não por sua natureza intrínseca, mas por sua função. Os sinais naturais não dependem do ser humano, por exemplo a fumaça produzida naturalmente pelo fogo, mas a fumaça é sinal quando a interpretamos como indicando a presença do fogo.

“*Livro II, Capítulo 1: “Definição de sinal”*”

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por um animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra, exigida pelo combate.

Sinais naturais

Entre os sinais, alguns são naturais e outros convencionais. Os naturais são os que, sem intenção nem desejo de significação, dão a conhecer, por si próprios, alguma outra coisa além do que são em si. Assim, a fumaça é sinal de fogo. Ela o assinala sem ter essa intenção, mas nós sabemos, por experiência, observando e comprovando as coisas, que ao aparecer a fumaça haverá fogo embaixo.

A esse gênero de sinais pertence a pegada do animal que passa. O rosto de um homem irritado ou triste traduz o sentimento de sua alma, ainda que ele não tivesse nenhuma intenção de exprimir essa irritação ou tristeza. Da mesma maneira acontece com qualquer outro movimento da alma que é revelado e traduzido no rosto, sem que nada tenhamos feito para o manifestar.

Não é meu propósito discorrer agora sobre esses tipos de sinais. Mas como pertencem à distinção que fizemos acima, não pude de modo algum deixá-los passar sob silêncio. É suficiente, entretanto, o que até aqui foi dito a esse respeito.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual a função da linguagem para Santo Agostinho?
2. Como se pode entender, segundo Santo Agostinho, a natureza e o papel dos sinais?
3. Como Santo Agostinho define a relação entre linguagem e conhecimento?
4. Em que sentido o “mestre interior” pode ser entendido como representando uma concepção inatista de conhecimento?

LEITURAS SUGERIDAS

Gilson, Étienne. *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
Libera, Alain de. *A filosofia medieval*, São Paulo, Loyola, 2004.
Matthews, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo diante de seu tempo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007.

Guilherme de Ockham (c.1285-1349), cuja obra se encontra já no contexto de crise da escolástica, foi um dos mais originais pensadores da Idade Média. Nascido em Ockham, pequena cidade próxima de Londres, ingressou na ordem dos franciscanos e estudou na Universidade de Oxford. Sua obra de lógica e de epistemologia influenciou o pensamento moderno, e seus escritos sobre política prenunciam discussões que ocorrerão no Renascimento e no início da Modernidade, inclusive no contexto da Reforma Protestante. De um ponto de vista político, Ockham foi um defensor da separação, ou independência, entre o poder temporal dos soberanos e o poder espiritual da Igreja e do papa, contribuindo assim para o desenvolvimento de um pensamento laico. Seu conceitualismo semântico e sua epistemologia que valoriza a experimentação e o conhecimento empírico foram também influentes na Modernidade.

Ockham pode ser considerado um nominalista quanto à questão dos universais, porque não aceita a existência real, ou autônoma, de entidades abstratas. Para ele, termos gerais como “cavalo” não se referem a nenhuma entidade, mas são um modo de designar ou cavalos individuais quando acompanhado de um pronome como “este”, ou o conjunto de todos os cavalos. Influenciado por Aristóteles, sua ontologia, ou seja, sua teoria sobre o que existe, consiste de objetos singulares, sendo que gêneros e espécies não existem por si mesmos. É nesse sentido que deve ser entendida a “navalha de Ockham”, um princípio metodológico segundo o qual *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, isto é, não se deve multiplicar as entidades além do necessário. Supor a existência de entidades correspondentes aos nomes gerais não resolve o problema da referência desses termos, ao contrário: cria um novo problema ontológico quanto à explicação sobre a natureza dessas entidades, nosso modo de acesso a elas etc.

Por outro lado, de um ponto de vista semântico, Ockham não é estritamente um nominalista, já que sua teoria do significado afirma que os significados das palavras são conceitos, entidades mentais associadas a elas. Pode-se entender essa concepção de Ockham como um desenvolvimento da formulação do *Tratado da Interpretação* (I, 1) que examinamos no capítulo sobre Aristóteles, em que este associa as palavras com as “*pathemata psychai*” (afecções da alma). A teoria de Ockham pode ser considerada assim, a rigor, conceitualista, já que supõe a existência de uma *lingua mentis*, ou seja, de uma linguagem mental. A relação do termo, seja de natureza linguística ou mental, se dá com um objeto singular no mundo. Termos escritos ou falados têm uma relação convencional (“instituída”, segundo a terminologia da época) com objetos no mundo, e termos mentais têm uma relação natural com esses objetos. A relação entre palavras e objetos no mundo é intermediada pela relação mais fundamental entre o termo mental correspondente e aquilo que ele significa.

SUMMA TOTIUS LOGICAE

Concepção nominalista sobre a natureza do signo

A *Summa totius logicae*, composta provavelmente por volta de 1324, foi publicada postumamente em 1488, tornando-se então muito influente. Teve como ponto de partida a *logica antiqua*, baseada no comentário e interpretação do *Organon* de Aristóteles, mas contribuiu decisivamente para o desenvolvimento da assim chamada *logica modernorum*, levando em conta as inovações iniciadas pelos comentadores de Aristóteles do século XIII, inclusive importantes formulações no campo da lógica modal. No texto que se segue (Parte I, 1) temos uma discussão sobre a natureza do signo e sua relação com a mente. A tese da intermediação da mente entre as palavras e o real como explicação do significado é um desenvolvimento da concepção de Aristóteles no *Tratado da interpretação* e será a base do mentalismo em teoria semântica que encontramos no pensamento moderno tanto em Locke, na vertente empirista, quanto na escola de Port-Royal, na vertente racionalista.

“Todos os autores que tratam de lógica pretendem mostrar que os argumentos são compostos por proposições e as proposições, por termos. Logo, o termo nada mais é que a parte elementar da proposição. Com efeito, para definir o termo, Aristóteles, no tratado dos *Primeiros analíticos* (I,1, 24b16-18), diz: “Denomino termo aquilo em que a proposição se decompõe como o predicado e aquilo de que é predicado de tal forma que o ser ou o não-ser lhe são atribuídos ou lhe são separados.”

Mas, ainda que todo termo seja, ou possa ser, parte de uma proposição, nem todo termo é da mesma natureza. Por isso para conhecer bem o termo é preciso fazer algumas distinções.

Segundo Boécio, em seu comentário ao *Tratado da interpretação*, há três tipos de oração (*oratio*), a saber, escritas, faladas e concebidas, sendo que as últimas existem apenas no intelecto. Do mesmo modo, há três tipos de termo, escrito, falado e concebido. O termo escrito é parte de uma proposição traçada em algo físico, sendo vista ou podendo ser vista pelos olhos. O termo falado é parte de uma proposição proferida oralmente e podendo ser apreendida pelos ouvidos. O termo concebido é uma intenção ou uma afecção da alma significando ou cossignificando algo por natureza, podendo ser parte da proposição mental e podendo por meio dela supor. Esses termos concebidos e as proposições por eles compostas são as palavras mentais de que Santo Agostinho fala no Livro XV do *Tratado sobre a trindade* e que não pertencem a nenhuma língua porque estão apenas na mente e não podem ser proferidas exteriormente, ainda que os sons vocais (*voces*) proferidos externamente sejam subordinados a eles.

Digo que os sons vocais são signos subordinados aos conceitos ou intenções da alma não no sentido de compreendermos a palavra “signo” como se esses sons significassem de maneira própria e primeira os conceitos na alma, mas porque essas palavras são criadas por imposição para significar as coisas elas próprias – que são significadas pelos conceitos na mente, de modo que primeiro o conceito significa uma coisa de modo natural e em seguida o som vocal significa a mesma coisa, de tal forma que, uma vez que um som vocal foi instituído [convencionado] para significar uma coisa significada por um conceito, se

esse conceito mudasse de significado, o som vocal, por isso mesmo também mudaria se não houvesse outra instituição [convenção]. Por isso diz o Filósofo [Aristóteles] que os sons vocais são marcas de “afecções da alma” (*Tratado da interpretação*, I, 1, 16a 3-4). Boécio entende a mesma coisa quando diz que os sons vocais significam conceitos. E, de modo geral, todos os autores, quando dizem que os sons vocais significam afecções da alma ou são marcas destas, querem com isso dizer que os sons vocais são signos que significam de modo segundo o que as afecções da alma significam em primeiro lugar.

...

O signo se compreende de duas formas. Primeiro, como tudo aquilo que uma vez apreendido nos faz conhecer outra coisa, embora não conduza a mente ao primeiro conhecimento da coisa, mas a um conhecimento atual que se segue ao habitual. Desse modo o som vocal significa algo naturalmente, como um efeito qualquer significa ao menos a sua causa, ou ainda como um círculo diante de uma taverna significa vinho. Mas não falo aqui de signo em um sentido tão geral. Em segundo lugar, compreende-se o signo como aquilo que traz algo ao conhecimento e é capaz por natureza de supor isto que traz ao conhecimento ou de se associar ao primeiro tipo de signos em uma proposição, como é o caso dos sincategoremáticos,¹ dos verbos e de partes da oração que não têm uma significação determinada, ou ainda como um composto desses signos, como a oração. E, nesse sentido, a palavra “signo” não é um signo natural de nada.”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Como se pode entender a noção de significado segundo Ockham?
2. O que é a linguagem mental para Ockham?
3. Relacione a discussão do significado em Ockham com a de Aristóteles no *Tratado da interpretação* I,1 (ver capítulo sobre Aristóteles).
4. Em que sentido Ockham pode ser considerado um nominalista?
5. Qual a relação entre sons vocais, palavras escritas e conceitos?

LEITURAS SUGERIDAS

Ghisalberti, Alessandro. *Guilherme de Ockham*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997.

De Boni, Luiz Alberto. *Lógica e linguagem na Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.

DESCARTES

René Descartes (1596-1650), nascido em La Haye, na Bretanha, pode ser considerado um dos fundadores da filosofia moderna, sobretudo devido a sua defesa da ciência moderna, inaugurada por Copérnico e desenvolvida por pensadores como Kepler e Galileu. Sua crítica à tradição filosófica, principalmente à escolástica medieval, e a ênfase de sua filosofia na subjetividade e na consciência marcaram profundamente o pensamento moderno.

A filosofia de Descartes tem como questão central a fundamentação do novo método científico que possa servir de base à ciência moderna, sendo que sua obra é quase toda dedicada a questões epistemológicas, ou seja, a questões de teoria do conhecimento científico. Descartes pouco escreveu sobre outras áreas da filosofia como lógica, ética, estética ou filosofia política. Para ele, a solução de todas as questões da filosofia e da ciência dependiam, em primeiro lugar, de se resolver o problema do conhecimento e da fundamentação do novo método científico, para que se pudesse desenvolver então, a partir disso, um novo sistema filosófico e científico, bem fundamentado.

Mesmo sem ter dedicado nenhum texto especificamente à questão da linguagem, Descartes influenciou em sua época o desenvolvimento de uma “lógica do pensamento”, tal como encontrada na escola de Port-Royal (ver o respectivo capítulo), e contemporaneamente sua discussão sobre a relação entre linguagem e mente influenciou as teorias de Noam Chomsky, autor de uma obra intitulada precisamente *Linguística cartesiana* (*Cartesian Linguistics*), publicada em 1966.

Para Descartes, a mente – ou o espírito, segundo sua terminologia – é capaz de conhecer o real por meio das ideias, que representam as coisas, e é com base nesse conhecimento que a ciência se constrói. A linguagem é apenas a expressão do pensamento, e mesmo assim uma expressão imperfeita, sem nenhum papel portanto na formação do conhecimento – motivo pelo qual Descartes rejeita inclusive a proposta de uma linguagem universal para a ciência.

Os textos aqui selecionados contêm os principais aspectos da concepção cartesiana de linguagem, relacionando-a à natureza humana, discutindo o projeto frequente em sua época de criação de uma linguagem artificial para a ciência e procurando evitar que o hábito de se usar as palavras de modo acrítico e sem considerar as ideias correspondentes se revele fonte de erros.

DISCURSO DO MÉTODO

A linguagem como sinal da razão

Nesse texto (Parte V), Descartes mostra que há uma diferença radical entre a natureza humana e a dos animais, pois mesmo quando estes proferem sons, que podem se assemelhar a palavras, tais sons não são expressão do pensamento, ou seja, da razão, mas meros proferimentos sonoros, e não podem ser considerados linguagem. Portanto, a linguagem é indício da racionalidade humana, expressão do pensamento no ser humano; uma prova disso é a capacidade humana de articular esses sons, formando um discurso, isto é, recorrendo a um elemento sintático, indo além de meros proferimentos sonoros. Essa questão é retomada em sua carta ao marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646.

“É admirável que não haja homens tão embrutecidos e tão estúpidos, nem mesmo excetuando os insanos, que não sejam capazes de organizar conjuntamente diversas palavras e desta forma compor um discurso por meio do qual expressam seus pensamentos; e, ao contrário, não há animal, por mais perfeito e bem formado, que possa fazer algo semelhante. Não porque lhes falem os órgãos adequados, pois as pegas e os papagaios podem proferir palavras tanto quanto nós, mas apesar disso não podem falar como nós falamos, isto é, manifestando que pensam o que dizem. Por outro lado, os homens que nasceram surdos ou mudos e são desprovidos dos órgãos que servem aos outros para falar, tanto ou até mais do que os animais, têm o costume de inventar eles próprios signos por meio dos quais se fazem entender por aqueles que tenham se disposto a aprender sua língua. Mas isso não demonstra apenas que os animais possuem menos razão que os homens, mas que não a possuem absolutamente. Vemos que é necessário muito pouco para saber falar.

Não se devem confundir as palavras com os movimentos naturais, que dão testemunho das paixões e podem ser imitados pelas máquinas tanto quanto pelos animais; nem se deve pensar, como os antigos, que os animais falam, apesar de não entendermos sua linguagem, pois, se isso fosse verdade, uma vez que têm tantos órgãos equivalentes aos nossos, poderiam

fazer-se compreender por nós, assim como por seus semelhantes.”

PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA

Linguagem e pensamento, a linguagem como fonte de erro

A questão das origens e motivos dos erros e de como evitá-los foi uma das preocupações centrais dos filósofos do início da Modernidade, como Descartes e Bacon. Isso deveu-se à descoberta dos “erros dos antigos”, por exemplo a concepção de que a Terra era o centro do Universo. A descoberta desses erros faz com que a ciência antiga desmorone e, ao mesmo tempo, levanta um problema sobre como garantir que a ciência moderna não estaria ela própria também sujeita a erro. Segundo essa visão, uma das fontes principais de erro é a linguagem, porque é veículo de preconceitos do passado e de concepções não examinadas que assimilamos por hábito, e também porque nossa familiaridade com as palavras faz com que deixemos de examiná-las e de levar em conta os pensamentos que devem expressar.

Quarta: unimos nossos pensamentos a palavras que não correspondem precisamente às coisas

Enfim, unimos todos os nossos conceitos a palavras para os expressarmos oralmente, e os relacionamos a elas na memória. Por nos recordarmos com mais facilidade das palavras que das coisas, seria difícil termos um conceito de algo separadamente das palavras com que se relacionam; por esse motivo os homens prestam mais atenção às palavras que às coisas; em consequência, frequentemente dão seu aval a termos que não compreendem e sequer se preocupam muito em compreender, seja porque acreditam já tê-los ouvido, seja porque lhes parece que aqueles que os ensinaram sabiam o que significavam e os teriam aprendido pelo mesmo processo.

CARTA DE DESCARTES A MERSENNE, AMSTERDAM, 20 DE NOVEMBRO DE 1629

O projeto de uma linguagem artificial

O projeto de elaboração de uma “língua universal” artificial para a ciência foi uma ambição de muitos pensadores do século XVII (embora, na verdade, fosse encontrável já na tradição medieval, no catalão Ramon Llull (1232-1315), por exemplo). Descartes refere-se aqui ao projeto, hoje perdido, de um inglês chamado Hardy, de que tomara conhecimento através de seu amigo, o padre Marin Mersenne, e formula suas objeções a esse tipo de pretensão pelo modo como idealiza a linguagem. Embora considere que há algumas vantagens, sobretudo quanto à simplicidade de uma linguagem desse tipo e, em consequência, quanto à sua facilidade de ser aprendida, para ele esse projeto não poderia contribuir para o desenvolvimento da ciência porque, ao contrário, pressuporia ele próprio uma ciência já desenvolvida e acabada da qual seria a expressão, pois se não fosse assim não teríamos o critério de adequação e correção dessa linguagem artificial em relação ao conhecimento que pretendia expressar.

Reverendo Padre,

Essa proposição de uma nova língua parece mais admirável de modo geral do que eu a considero ao examiná-la mais de perto, uma vez que há duas coisas a se aprender em todas as línguas: o significado das palavras e a gramática. Quanto à significação das palavras, não promete nada em particular, já que diz na quarta proposição: *linguam illam interpretari ex dictionario*, o que um homem um pouco versado em línguas pode fazer acerca de todas as línguas comuns. E estou certo de que se dermos a M. Hardy um bom dicionário de chinês, ou de qualquer outra língua, e um livro escrito nessa língua ele conseguirá extrair o significado das palavras. O que impede que qualquer um faça isso é a dificuldade da gramática. E suponho que esse é o segredo de nosso homem. Mas trata-se de algo bastante interessante, pois elabora uma linguagem em que há apenas uma maneira de conjugar, de declinar e de construir as palavras, na qual não há nem verbos defectivos nem irregulares, que resultam da corrupção do uso.

À invenção dessa língua depende da verdadeira filosofia, porque é impossível, de outra forma, determinar todos os pensamentos dos homens e colocá-los em ordem, tampouco distingui-los de sorte que se tornem claros e simples, o que é a meu ver o maior segredo que poderíamos ter para adquirir a boa ciência. E se alguém puder explicar adequadamente quais são as ideias simples que se encontram na imaginação dos homens, por meio das quais se compõe tudo aquilo que pensam e se isso puder ser apreendido por todo mundo, esperaria então uma língua universal bem fácil de ser aprendida, pronunciada e escrita, e o que é o principal, que ajudasse na possibilidade de julgar, representando o mais distintamente todas as coisas, de modo que seria quase impossível nos enganarmos – enquanto, ao contrário, as palavras que temos são de significação confusa, e com as quais o espírito dos homens está acostumado há muito tempo, fazendo com que não entenda quase nada perfeitamente. Ora, considero que essa língua seja possível e que podemos encontrar a ciência de que ela depende, por meio da qual os camponeses poderiam julgar a verdade sobre as coisas melhor que os filósofos o fazem hoje. Mas não espere jamais vê-la em uso: isso pressupõe grandes mudanças na ordem das coisas, e seria necessário que o mundo inteiro fosse como um paraíso terrestre, o que só se pode propor num mundo de ficção.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Por que Descartes deu pouca importância à linguagem em sua obra filosófica?
2. Por que, segundo Descartes, a linguagem é uma fonte de erros?
3. Qual a diferença, segundo Descartes, entre o uso da linguagem pelos seres humanos e os “sons” que os animais

emitem?

4. Por que o projeto de uma “linguagem universal” não pode ser bem-sucedido, segundo Descartes?

LEITURAS SUGERIDAS

Chomsky, Noam. *Linguística cartesiana*, Petrópolis, Vozes, 1972.

Cottingham, John. *Descartes*, São Paulo, Unesp, 1999.

_____. *Dicionário Descartes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

Rodis-Lewis, G  nevi  ve. *Descartes: uma biografia*, Rio de Janeiro, Record, 1996.

PORT-ROYAL

Defensora de um catolicismo rigorista e contando entre seus simpatizantes o filósofo Blaise Pascal, a escola de pensadores com sede na abadia cisterciense de Port-Royal des Champs, nas proximidades de Paris, foi um centro de grande influência na França do século XVII, fechado pouco mais tarde por questões religiosas.

Mais conhecida como a *Lógica de Port-Royal*, a obra intitulada *Lógica ou A arte de pensar* [*Logique, ou L'Art de penser*], publicada anonimamente em 1662, foi escrita por Antoine Arnauld e Pierre Nicole, ambos membros dessa escola, sendo utilizada para o ensino da lógica até o século XIX. A clareza do texto e seu caráter didático – visto ter sido escrito como manual para a instrução do jovem duque de Chevreuse – certamente explicam esse sucesso.

Pode-se considerar que, sob vários aspectos, a *Lógica de Port-Royal* contém a “filosofia da linguagem” de Descartes, uma vez que este escreveu muito pouco sobre linguagem e praticamente nada sobre lógica, mas influenciou fortemente os pensadores de Port-Royal, sobretudo Arnauld, que antes havia escrito um conjunto de objeções às *Meditações*. A lógica de Port-Royal é, assim, psicológica, ou seja, uma lógica que pretende representar o funcionamento do pensamento humano – as operações do intelecto no processo de conhecimento, a maneira pela qual as ideias (termo empregado no sentido cartesiano) representam a realidade e como, por sua vez, as palavras expressam as ideias –, afastando-se com isso do formalismo lógico.

Segundo a semântica de Port-Royal, o significado das palavras são as ideias associadas a elas. Isso permitiria superar a arbitrariedade do signo linguístico convencional por meio da relação deste com as ideias, que, estas sim, seriam representações adequadas da realidade.

LÓGICA OU A ARTE DE PENSAR

A convencionalidade do signo: palavras e ideias

Nos textos aqui selecionados, do início dessa obra, Arnauld e Nicole discutem a dupla função da linguagem, ou seja, representar a realidade e tornar possível a comunicação humana. O significado das palavras consiste, como fica claro na passagem que examinaremos, na sua relação com as ideias que lhes correspondem, e que, por sua vez, representam a realidade. Podemos estabelecer uma relação entre essa passagem e a preocupação expressa por Descartes (ver o capítulo sobre esse filósofo) nos *Princípios da filosofia* (VIII, art.74) de sempre se considerar as palavras em relação às ideias, para se evitar o erro.

Vemos também como, na mesma linha da tradição, os mestres de Port-Royal consideram o processo pelo qual associamos palavras a ideias como o caminho para superação do convencionalismo linguístico, pois, se as palavras são “arbitrárias”, as ideias associadas a elas, ou seja, seus significados, não o são. A convenção, por si só, seria insuficiente para tornar o signo inteligível. O texto dá alguns exemplos disso, inclusive em relação à palavra “Deus”.

Na comparação entre os árabes e os franceses, o argumento da variação linguística também é empregado como levando à superação do plano das palavras – caso contrário, não poderíamos dizer que falam das mesmas coisas.

“ A lógica é a arte pela qual o homem conduz bem a sua razão no conhecimento das coisas, tanto para se autoinstruir quanto para instruir os outros.

Essa arte consiste em reflexões que os homens têm feito sobre as quatro principais operações do espírito humano: *conceber, julgar, raciocinar* e *ordenar*.

Denominamos *conceber* a simples visão que temos das coisas que se apresentam a nosso espírito, como quando nos representamos um sol, uma terra, uma árvore, um círculo, um quadrado, o pensamento, o ser, sem formar acerca disso nenhum juízo expressamente. E a forma pela qual nos representamos essas coisas se denomina *ideia*.

Denominamos *julgar* a ação de nosso espírito pela qual, unindo diversas ideias, afirma acerca de uma que é outra, ou nega acerca de uma que seja outra, como quando tendo a ideia de Terra e de redondo, afirmo acerca da Terra que ela é redonda, ou nego que seja redonda.

Denominamos *raciocinar* a ação de nosso espírito pela qual este forma um juízo a partir de vários outros; como quando, tendo julgado que a verdadeira virtude deve relacionar-se a Deus, e que a virtude dos pagãos não se relacionava a Ele, conclui-se que a virtude dos pagãos não era uma verdadeira virtude.

Denominamos aqui *ordenar* a ação de nosso espírito pela qual, tendo sobre um mesmo assunto, como o corpo humano, diversas ideias, diversos juízos e diversos raciocínios, ele os dispõe da maneira mais adequada para nos dar a conhecer esse assunto. Trata-se do que denominamos também *método*.

Tudo isto é feito naturalmente, e alguma vezes melhor por aqueles que não aprenderam nenhuma regra da lógica do que por aqueles que as aprenderam.

Portanto, essa arte não consiste em encontrar a maneira de realizar tais operações, pois a natureza já nos forneceu isto ao nos dar a razão; mas consiste em realizar reflexões sobre o que a natureza nos faz realizar – o que nos serve para três coisas.

A primeira consiste em estarmos seguros de que nos utilizamos bem de nossa razão, porque a consideração da regra nos faz dar a isso uma atenção nova.

A segunda consiste em descobrir e explicar mais facilmente o erro ou o defeito que se pode encontrar nas operações de nosso espírito. Pois ocorre frequentemente que descobrimos apenas pela luz natural que um raciocínio é falso mas não descobrimos, entretanto, a razão pela qual é falso, como aqueles que não entendem de pintura podem ficar chocados com os

defeitos de um quadro sem contudo saber explicar qual o defeito que os choca.

A terceira consiste em nos fazer conhecer melhor a natureza de nosso espírito por meio das reflexões que realizamos sobre suas ações. O que é em si o mais excelente quando se examina apenas a especulação, do que o conhecimento de todas as coisas corpóreas que são infinitamente inferiores às espirituais.

Se as reflexões que fazemos sobre nossos pensamentos dissessem respeito apenas a nós mesmos, bastaria considerá-las em si próprias, sem as revestir de nenhuma palavra, nem de nenhum outro signo; mas, uma vez que não podemos fazer compreender nossos pensamentos uns aos outros sem acompanhá-los de signos exteriores, e mesmo porque este costume é tão forte que quando pensamos solitariamente as coisas não se apresentam a nosso espírito senão por meio das palavras com as quais nos acostumamos a revesti-las quando falamos aos outros, é necessário na lógica considerar as ideias juntamente com as palavras, e as palavras juntamente com as ideias.

PRIMEIRA PARTE

CONTENDO AS REFLEXÕES SOBRE AS IDEIAS, OU

SOBRE A PRIMEIRA AÇÃO DE NOSSO ESPÍRITO, QUE DENOMINAMOS CONCEBER

Como não podemos ter nenhum conhecimento daquilo que está fora de nós senão pelo intermédio das ideias que se encontram em nós, as reflexões que podemos fazer sobre nossas ideias são, talvez, o que há de mais importante na lógica, uma vez que são o fundamento de tudo mais.

Podemos reduzir essas reflexões a cinco mais importantes, segundo as cinco maneiras pelas quais consideramos as ideias.

A 1ª Segundo sua natureza e sua origem.

A 2ª Segundo as principais diferenças entre os objetos que elas representam.

A 3ª Segundo sua simplicidade ou composição; quando trataremos das abstrações ou precisões do espírito.

A 4ª Segundo sua extensão ou restrição, quer dizer, segundo sua universalidade, particularidade, singularidade.

A 5ª Segundo sua clareza e obscuridade, ou distinção e confusão.

Capítulo I: Sobre as ideias segundo sua natureza e sua origem

A palavra “ideia” é uma dessas que são tão claras que não podemos explicá-las por meio doutras, uma vez que não há nenhuma outra que seja mais clara, nem mais simples.

Mas tudo que podemos fazer para impedir que nos enganemos acerca disso é assinalar o falso entendimento que podemos atribuir a esta palavra, ao restringi-la apenas a este modo de conceber as coisas, que se faz pela aplicação de nosso espírito às imagens que são pintadas em nosso cérebro e que denominamos imaginação.

Pois, como observava frequentemente Santo Agostinho, o homem após o pecado se acostumou de tal forma a considerar apenas as coisas corpóreas, cujas imagens penetram em nosso cérebro por meio dos sentidos, que a maioria crê poder conceber uma coisa apenas quando pode imaginá-la, isto é, representá-la por meio de uma imagem corpórea, como se houvesse em nós essa única maneira de pensar e conceber.

Como se não pudéssemos refletir sobre aquilo que se passa em nosso espírito, como se não reconheçêssemos que concebemos um número muito grande de coisas sem nenhuma dessas imagens, e como se não percebêssemos a diferença que há entre a imaginação e a pura intelecção. Pois, por exemplo, uma vez que imagino um triângulo, não o concebo apenas como uma figura delimitada por três linhas retas; além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e aplicação interior de meu espírito, e é isto propriamente que denominamos imaginar. Pois se desejo pensar em uma figura de mil ângulos, concebo bem na verdade que se trata de uma figura composta de mil lados, tão facilmente quanto concebo que um triângulo é uma figura composta de três lados apenas; mas não posso imaginar os mil lados dessa figura, nem por assim dizer vê-los com os olhos de meu espírito.

É verdade, contudo, que o costume que temos de nos servir de nossa imaginação assim que pensamos nas coisas corpóreas faz frequentemente com que, ao conceber uma figura de mil lados, nós nos representemos confusamente uma figura qualquer; mas é evidente que essa figura que nos representamos agora pela imaginação não é uma figura de mil ângulos, uma vez que em nada difere daquilo que me representaria se pensasse em uma figura de dez mil ângulos, e não serve de modo algum para se descobrir as propriedades que fazem a diferença entre uma figura de mil ângulos e qualquer outro polígono.

Não posso, portanto, propriamente imaginar uma figura de mil ângulos, uma vez que a imagem que veria pintada em minha imaginação representaria todas as outras figuras de um grande número de ângulos tanto quanto esta de mil ângulos; no entanto, posso concebê-la de modo bem claro e distinto, já que posso demonstrar todas as suas propriedades, como por exemplo que todos os seus ângulos em conjunto são iguais a 1.996 ângulos retos; e, por conseguinte, uma coisa é imaginar e outra coisa é conceber.

Isto fica ainda mais claro ao considerarmos várias coisas que concebemos muito claramente embora não sejam do tipo de coisas que podemos imaginar. O que concebemos mais claramente que nosso pensamento, quando pensamos? E, apesar disso, é impossível imaginar um pensamento ou pintar uma imagem disso em nosso cérebro. O *sim* e o *não* não podem, assim, corresponder a nenhuma imagem, aquele que julga que a Terra é redonda e aquele que julga que ela não é redonda têm ambos

as mesmas coisas pintadas em seu cérebro, a saber a Terra e o fato de que é redonda, mas um acrescenta a isso a afirmação que é uma ação de seu espírito, a qual ele concebe sem nenhuma imagem corpórea, e o outro uma ação contrária que é a negação, à qual uma imagem pode corresponder menos ainda.

Portanto, quando falamos das ideias, não denominamos por meio desta palavra as imagens que são pintadas pela fantasia, mas sim tudo aquilo que se encontra em nosso espírito, quando podemos dizer verdadeiramente que concebemos algo, qualquer que seja o modo pelo qual a concebemos.

Donde se segue que só podemos exprimir algo por meio de nossas palavras quando ouvimos o que dizemos, se tivermos com certeza em nós a ideia daquilo que significamos pelas palavras, seja essa ideia clara e distinta ou confusa e obscura, como explicaremos adiante. Pois haveria uma contradição se eu dissesse que sei o que digo quando profiro uma palavra e, no entanto, não concebesse nada ao proferi-la além de seu próprio som.

É isto que nos faz ver a falsidade de duas opiniões muito perigosas defendidas pelos filósofos contemporâneos.

A primeira consiste em dizer que não temos nenhuma ideia de Deus. Pois, se não temos nenhuma ideia disto, ao proferir a palavra “Deus” nós conceberíamos apenas estas quatro letras, d, e, u, s; e um francês não teria em seu espírito, ao ouvir a palavra “Deus”, nada diferente do que teria se, ignorando a língua hebraica, entrasse em uma sinagoga e ouvisse proferido Adonai ou Eloha.

E, quando homens como Calígula e Domiciano se autodenominaram Deus, não teriam cometido nenhuma impiedade, não havendo nestas letras ou nesta sílaba, Deus, nada que não pudesse ser atribuído a um homem, uma vez que não as associamos a nenhuma ideia. Donde se segue que tampouco podemos acusar um holandês de impiedade por se chamar Ludovicus Deus. No que consistiria, portanto, a impiedade desses príncipes, senão em que, ao atribuírem à palavra “Deus” uma parte ao menos da ideia correspondente, a de uma natureza excelente e adorável, estariam se apropriando do nome juntamente com a ideia?

Mas, se não tivéssemos a ideia de Deus, sobre o que poderíamos fundamentar tudo que dizemos de Deus – que só existe um, que é eterno, todopoderoso, sumamente bom, sumamente sábio –, uma vez que nada disto está contido no som “deus”, mas tão somente na ideia que temos de Deus e que associamos a esse som?

E é apenas por esse motivo que recusamos a denominação “Deus” a todas as falsas divindades: não porque esta palavra não lhes pudesse ser atribuída se fosse tomada materialmente, pois que lhes foi atribuída pelos pagãos, mas sim porque a ideia do ser soberano, que temos em nós e que o uso associou à palavra “deus”, convém apenas ao único Deus verdadeiro.

A segunda dessas falsas opiniões consiste no que foi dito por um inglês, afirmando que o raciocínio não pode ser outra coisa senão um ajuntamento de nomes encadeados por esta palavra “é”. Donde se seguiria que, pela razão, não concluimos absolutamente nada acerca da natureza das coisas, mas apenas acerca de sua denominação; quer dizer, que simplesmente vemos se ajuntamos bem ou mal os nomes das coisas segundo as convenções que fizemos em nossa fantasia quanto a seus significados.

Ao que este autor acrescentou: se é assim que ocorre, como parece possível, o raciocínio dependerá das palavras, as palavras da imaginação e a imaginação dependerá, talvez, como creio, do movimento dos órgãos do corpo; e assim nossa alma (*mens*) não será nada além de um movimento em algumas partes do corpo orgânico.

É necessário crer que estas palavras contêm apenas uma objeção distante dos sentimentos daquele que a propõe, mas, como se tomadas afirmativamente conduziram à ruína da imortalidade da alma, é importante mostrar sua falsidade, o que não será difícil. Pois todas as convenções de que fala esse filósofo consistem apenas no acordo feito entre os homens de modo a tomar certos sons como signos das ideias que temos no espírito. De sorte que, se além dos nomes não tivéssemos em nós mesmos as ideias das coisas, essa convenção teria sido impossível, como é impossível por meio de uma convenção fazer um cego entender o que querem dizer as palavras “vermelho”, “verde”, “azul”, já que, não tendo as ideias, não pode juntá-las a nenhum som.

Além disso, as diversas nações terem atribuído diferentes nomes às coisas, mesmo às mais claras e mais simples, como aquelas que são objetos da geometria, isto indica que não teriam os mesmos raciocínios acerca das mesmas verdades se o raciocínio fosse apenas um ajuntamento de nomes por meio da palavra “é”.

E, como parece, considerando-se essas diferentes palavras, que os árabes, por exemplo, não concordaram com os franceses em atribuir os mesmos significados aos sons não poderiam tampouco concordar em seus juízos e raciocínios, se seus raciocínios dependessem dessa convenção.

Enfim, há um grande equívoco nesta palavra, “arbitrário”, quando se diz que o significado das palavras é arbitrário. Pois é verdade que se trata de uma coisa puramente arbitrária unir uma determinada ideia a um determinado som e não a outro; mas as ideias não são coisas arbitrárias e que dependem de nossa fantasia, ao menos as que são claras e distintas. E para mostrar isso de forma evidente seria ridículo imaginar que feitos muito reais pudessem depender de coisas puramente arbitrárias. Ora, quando um homem concluiu por seu raciocínio que um eixo de ferro que passa pelas duas mós do moinho pode girar sem fazer girar a de cima, sendo redondo e passando por um buraco redondo, mas que não poderia girar sem fazer girar a de baixo, sendo quadrado e passando pelo buraco quadrado desta mó de baixo, o efeito que pretendeu seguiu-se disto infalivelmente. E, em consequência, seu raciocínio não consistiu em um ajuntamento de nomes que teria dependido inteiramente da fantasia dos homens, mas sim em um juízo sólido e efetivo sobre a natureza das coisas, pela consideração das ideias que tinha no espírito,

as quais aprovou aos homens marcar por meio de determinados nomes.

Vemos bem, assim, o que entendemos pela palavra “ideia”; resta apenas dizer uma palavra sobre sua origem.

GRAMÁTICA GERAL E RAZOADA
Linguagem e pensamento

A Escola de Port-Royal produziu também uma gramática de grande importância na época por sua contribuição teórica, a *Grammaire générale et raisonnée* (1660), desta vez uma colaboração entre Antoine Arnauld e Claude Lancelot. Nas passagens que se seguem, vemos que a concepção que será desenvolvida de um ponto de vista da lógica no tratado de 1662 que acabamos de ler já se encontra presente na gramática. Com efeito, a tese da relação entre a linguagem e o pensamento e da linguagem como representativa da racionalidade humana parece ser diretamente inspirada na Parte V do *Discurso do método* de Descartes (ver capítulo sobre Descartes).

A gramática é a arte de falar

Falar é explicar seus pensamentos por meio de signos que os homens inventaram para isso. Considerou-se que os signos mais convenientes eram os sons e as vozes.

Como, porém, esses sons são evanescentes, foram inventados outros signos para fazê-los mais duráveis e visíveis, que consistem nos caracteres da escrita, que os gregos denominaram *grammata*, donde o termo “gramática”.

Assim, pode-se considerar duas coisas a propósito desses signos. A primeira: o que são segundo sua própria natureza, isto é, enquanto sons e caracteres. A segunda: sua significação, isto é, o modo pelo qual os homens se servem deles para expressar seu pensamento.

SEGUNDA PARTE
ONDE SE TRATA DOS PRINCÍPIOS E MOTIVOS EM QUE SE BASEIAM
AS DIVERSAS FORMAS DE SIGNIFICAÇÃO DAS PALAVRAS

Capítulo 1: Que o conhecimento do que se passa em nosso espírito é necessário para compreender os fundamentos da gramática; e é disso que depende a diversidade das palavras que compõem o discurso

Até aqui consideramos na palavra o que ela tem de material e é comum ao menos em relação aos sons aos homens e aos papagaios.

Resta-nos examinar o que ela tem de espiritual, que a torna uma das maiores vantagens que o homem tem sobre todos os outros animais e é uma das grandes provas da razão: o uso que delas fazemos para expressar nossos pensamentos e essa invenção maravilhosa que consiste em compor, com vinte e cinco ou trinta sons, essa variedade infinita de palavras que, nada tendo nelas mesmas de semelhante ao que se passa em nosso espírito, não deixam de revelar aos outros todo seu segredo e de fazer compreender àqueles que nele não podem penetrar tudo que concebemos e todos os diversos movimentos de nossa alma.

Assim se podem definir as palavras: sons distintos e articulados, que os homens transformaram em signos para poder significar seus pensamentos. É por esse motivo que não podemos compreender bem os diversos tipos de significação contidos nas palavras se não tivermos compreendido antes o que se passa em nossos pensamentos, pois as palavras foram inventadas

exatamente para nos permitir conhecê-los.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual o papel da linguagem, ou seja, das palavras, segundo os textos da lógica e da gramática?
2. Como podemos entender a relação entre ideias e palavras segundo os pensadores de Port-Royal?
3. Em que sentido, para a lógica de Port-Royal, o convencionalismo semântico pode ser superado?
4. Que comparação pode ser feita entre Descartes e a lógica de Port-Royal quanto à questão da linguagem?

Arnauld, Antoine e Claude Lancelot. *Gramática de Port-Royal*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

Blanché, Robert. *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*, Lisboa, Edições 70, 1985, cap.5, “A Lógica de Port-Royal”.

LOCKE

John Locke (1632-1704) foi um dos principais representantes do empirismo entre os filósofos de língua inglesa, destacando-se tanto por sua contribuição à epistemologia, principalmente em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), quanto por seu projeto de liberalismo político, sobretudo em seus *Segundo tratado do governo* (1690) e *Carta sobre a tolerância* (1689). O *Ensaio* apresenta o resultado do trabalho de Locke junto aos cientistas da Royal Society, a grande instituição inglesa fundada em 1660 e que reunia pesquisadores e pensadores de várias áreas do conhecimento, dos estudos sobre linguagem à química.

Locke foi o primeiro filósofo no período moderno a divergir explicitamente da tendência de considerar a linguagem fundamentalmente como fonte de erros – que encontramos, por exemplo, em Descartes (ver no capítulo sobre Descartes a passagem dos *Princípios da filosofia VIII*, art. 74) –, dando uma importância central ao que ele denominou semiótica: o estudo dos signos e de seu significado. Com isso, inaugurou o que podemos considerar uma filosofia da linguagem, ainda que em uma perspectiva mentalista. Esse mentalismo tem sua origem, em última análise, na solução aristotélica para o convencionalismo, ao relacionar as palavras com as “afecções da alma” (ver capítulo sobre Aristóteles).

Ainda que Locke concordasse em grande parte com seus contemporâneos quanto ao argumento sobre o “abuso das palavras” (ver abaixo), por outro lado é significativo que, no *Ensaio sobre o entendimento humano* – sua obra mais importante do ponto de vista da teoria do conhecimento, de grande influência no desenvolvimento do pensamento moderno –, ele dedique todo o Livro III, intitulado “Sobre as palavras ou a linguagem em geral”, ao problema do significado. Podemos realmente nos perguntar por que ele julgou necessário, após uma crítica às ideias inatas de Descartes (Livro I) e a apresentação de sua própria teoria das ideias (Livro II), devotar o Livro III à linguagem e não ao conhecimento (Livro IV), se a linguagem não era considerada como tendo nenhum papel relevante no processo de conhecimento e na formulação das teorias científicas. A posição de Locke acerca da linguagem – entendida como palavra, ou seja, signo linguístico – é na verdade bastante ambivalente. Ele considera que a linguagem é indispensável para a comunicação, isto é, para veicular nossos pensamentos a nossos interlocutores, e portanto é indispensável para a vida em comunidade, inclusive para a comunidade científica. Ao mesmo tempo, considera a linguagem sujeita ao “abuso” exatamente no sentido examinado em relação a Descartes, sendo por esse motivo pouco confiável.

O argumento da imprecisão e da variação do significado é utilizado explicitamente por Locke: “Embora os nomes ‘glória’ e ‘gratidão’ sejam os mesmos na boca de todos os homens, em todo um país, contudo a ideia complexa coletiva, que está no pensamento de cada um, ou que cada um intenciona por estes nomes, é aparentemente muito diferente em homens usando a mesma língua” (*Ensaio*, III, x, 22).

É esse argumento que leva à consideração das palavras como sofrendo um “abuso”:

Esse inconveniente do mau uso das palavras os homens sofrem em suas próprias meditações privadas; porém, muito mais manifestas são as desordens que ocorrem em consequência disso na conversação, no discurso e na argumentação com outros. Pois, a linguagem sendo o veículo por excelência por meio do qual os homens transmitem suas descobertas, raciocínios e conhecimento uns para os outros, aquele que faz mau uso da linguagem, embora não corrompa as fontes de conhecimento, que são as coisas elas próprias, obstrui ou impede os canais pelos quais esse conhecimento é distribuído para uso público e vantagem da humanidade. (*Ensaio*, III, xi, 15)

Essa passagem revela, contudo, a diferença radical entre a posição de Locke e a dos filósofos examinados anteriormente. Embora admitindo a imperfeição das palavras e o inconveniente e as desordens que isso causa, Locke assinala que a linguagem é o “veículo por excelência” (*the great conduit*) da comunicação, sendo de vital importância para a discussão do conhecimento e para sua difusão, o que vem a constituir uma “vantagem para a humanidade”. Temos, na verdade, o reconhecimento da necessidade da comunicação para a ciência, ou seja, para a discussão entre a comunidade científica e a disseminação de suas teorias e descobertas. Ao mesmo tempo, Locke constata a imperfeição dos canais (*pipes*) utilizados para isso. É interessante e significativo, a esse respeito, que ele use a metáfora dos encanamentos e dutos (*pipes, conduit*) pelos quais deve circular o conhecimento, mas que se encontram obstruídos pelo “abuso”. Ressalte-se também que essa dificuldade não afeta as fontes do conhecimento, as coisas elas próprias, já que se encontra não nelas, mas em nosso modo de representá-las por meio dos signos.

Essa posição leva, contudo, a um impasse, na medida em que a linguagem é vista quase como um “mal necessário”. É em relação a esse ponto que encontramos a contribuição inovadora de Locke. Se as palavras sofrem um “abuso” e se isto causa um grande inconveniente e desordem, como vimos na passagem acima, é necessário, segundo ele, encontrar um “remédio” para o abuso. Isso corresponde ao reconhecimento da importância da linguagem, pois, como não podemos prescindir dela, é preciso superar suas deficiências. Porém, se a posição de Locke é inovadora por essa valorização da comunicação, o “remédio” que ele oferece não difere muito das posições adotadas anteriormente por Descartes e pela escola de Port-Royal, por exemplo: buscar reconstruir o processo pelo qual essa representação se constitui. Locke formula assim um método de análise pelo qual a filosofia, em uma perspectiva epistemológica, deve retrair esse processo, examinando-o com base na relação entre palavras e ideias, segundo sua tese semântica básica de que “as palavras são signos de ideias assim como as ideias são signos das coisas”, que estabelece uma relação entre semântica e epistemologia. A superação dos erros e abusos se dá através da reconstrução, por análise, dessa relação.

Para que a linguagem seja adequada ao conhecimento que deve comunicar e difundir, seu vínculo com este conhecimento deve ser explicitado, revelando-se a relação entre as palavras e as ideias. São as ideias que dão conteúdo cognitivo às palavras, que são signos convencionais das coisas. As ideias representam as coisas porque se originam, em última instância, da experiência, da percepção sensível das coisas, dos processos de generalização, abstração e reflexão. Portanto, as palavras nos remetem às coisas por intermédio das ideias. É essa mediação que é recuperada pela análise semântica realizada por Locke, permitindo corrigir os abusos, equívocos e imprecisões que decorrem do uso comum, em que esse vínculo entre ideias e palavras nem sempre é levado em conta.

Estamos ainda muito distantes dos desenvolvimentos posteriores na filosofia e na ciência da linguagem que se iniciam no século XIX e já nos afastamos das posições anteriores, do final da Idade Média, como as filosofias nominalistas e as gramáticas especulativas; mas, por outro lado, a posição de Locke parece ser a primeira a romper com a visão puramente negativa de linguagem na tradição epistemológica moderna e a procurar apresentar um “remédio para o abuso”.

ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

Tese da “dupla conformidade”

Segundo a teoria da representação de Locke, as ideias representam as coisas e as palavras representam as ideias, portanto há uma dupla conformidade (*double conformity*) das ideias em relação às coisas e das palavras em relação às ideias.

“ [II, 32,8] E portanto os homens são levados a pressupor que as ideias abstratas que têm em suas mentes são de tal tipo que correspondem às coisas que existem independentes delas e às quais se referem, e são também as mesmas em relação aos nomes que atribuímos a elas, por meio do uso e pela adequação da linguagem a que pertencem. Pois, sem essa “dupla conformidade” de suas ideias, eles consideram que não poderiam pensar adequadamente sobre as coisas elas próprias nem se comunicar de modo inteligível uns com os outros. ”

ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO
Sobre as palavras: a semântica ideacional de Locke

A semântica de Locke é explicitada nessa passagem, sendo a linguagem uma característica humana por excelência, tal como em Descartes. Essa semântica é mentalista, no sentido de que o significado das palavras, seu conteúdo semântico, se estabelece por sua relação com as ideias na mente.

“ [III, 1, 1] *O homem capaz de formar sons articulados*: Deus, tendo criado o homem como um ser sociável, criou-o não apenas com uma disposição e uma necessidade de relacionar-se com outros indivíduos de sua espécie, mas o fez dotado de linguagem, como o grande instrumento e elo comum da sociedade. O homem tem portanto, por natureza, seus órgãos modelados de modo a serem capazes de articular sons, que denominamos “palavras”. Mas isso não seria o suficiente para produzir linguagem, porque os papagaios e vários outros pássaros podem ser ensinados a articular sons suficientemente distintos, sem que de modo algum tenham a capacidade da linguagem.

[III, 1, 2] *Usar esses sons como signos (signs) das ideias*: além de articular sons, portanto, era necessário que o homem fosse capaz de usá-los como signos de concepções internas [*internal conceptions*]; e fazer com que fossem [*make them stand*] marcas de ideias em sua própria mente de modo que fossem conhecidas pelos outros e desse modo os pensamentos das mentes dos homens fossem transmitidos de uns para os outros. ”

ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO
Teoria da comunicação / tese do veículo por excelência (great conduit)

A linguagem é o grande veículo da comunicação e um pressuposto, portanto, da vida em sociedade, da negociação política no Parlamento (da qual resultam as leis) e do desenvolvimento da ciência, através do debate entre os cientistas.

“ [III, 2,1] O homem tem uma grande variedade de pensamentos de tal forma que ele tanto quanto outros possa disso receber proveito e deleite; contudo esses pensamentos estão todos nele mesmo [*within his own breast*], invisíveis e ocultos aos outros, e tampouco podem por si próprios se manifestar. O conforto e a vantagem da sociedade não sendo possíveis sem a comunicação do pensamento, foi necessário que o homem encontrasse algum signo externo sensível, de modo que essas ideias invisíveis, de que seus pensamentos são feitos, se tornassem conhecidas aos outros. Para esses propósitos, nada era tão adequado, tanto do ponto de vista da abundância quanto da presteza, como esses sons articulados, que com tanta facilidade quanto variedade ele foi capaz de criar. Deste modo, podemos conceber como as palavras, que por natureza eram tão adequadas a estes propósitos, passaram a ser usadas pelos homens como signos de suas ideias. ”

ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO
O “fato da comunicação”

É o fato de que a comunicação efetivamente ocorre – ainda que possa ter falhas e apesar dos abusos e dos mal-entendidos – que permite que o uso da linguagem seja, mesmo assim, bem-sucedido e que as pessoas se entendam, ainda que de modo imperfeito. O entendimento se torna melhor na medida em que podemos passar das palavras às ideias correspondentes a elas.

“ [III,11, 25] Com efeito, a necessidade da comunicação pela linguagem leva os homens a um acordo quanto ao significado das palavras comuns, dentro de certos limites toleráveis, que servem para a conversação comum: e portanto não podemos supor serem os homens tão ignorantes das ideias que estão anexadas às palavras pelo uso comum, em uma linguagem que lhes é familiar. Mas o uso comum, sendo uma regra muito incerta, que acaba por se reduzir às ideias de homens particulares, ”
consiste frequentemente em um critério muito variável.

CONDUTA DO ENTENDIMENTO
Palavras e ideias

Em um texto posterior, intitulado *Of the conduct of the understanding* (1697), concebido como um adendo do *Ensaio* e publicado postumamente em 1706, Locke deixa bem clara a necessidade de remeter as palavras a ideias.

“
Seção 29, “Palavras”

Aqueles que pretenderem conduzir o seu entendimento corretamente não devem tomar nenhum termo como correspondendo [*standing for*] a nada até que tenham uma ideia disso. Uma palavra pode ser usada como se correspondesse a uma coisa real [*a real being*]; entretanto, se aquele que lê não for capaz de formular nenhuma ideia clara desta coisa, neste caso a palavra será certamente para ele um mero som vazio sem significado.”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

- 1. Em que sentido Locke pode ser considerado um mentalista em teoria do significado?
- 2. Qual a solução que Locke apresenta para o “abuso das palavras”?
- 3. Por que a linguagem é importante para o conhecimento segundo Locke?
- 4. Em que medida podemos dizer que Locke valoriza a linguagem enquanto comunicação?

LEITURAS SUGERIDAS

Ayers, Michael. *Locke*, São Paulo, Unesp, 1999.
Michaud, Yves. *Locke*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.
Yolton, John. *Dicionário Locke*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) foi um político e diplomata alemão, um dos iniciadores da ciência da linguagem (que denominou *Sprachkunde*) no século XIX. Destacou-se também como fundador da Universidade de Berlim (hoje denominada Humboldt-Universität zu Berlin), criada em 1810 como uma instituição de ensino, mas também, sobretudo, de pesquisa. Era irmão de Alexander von Humboldt (1769-1859), importante naturalista que empreendeu uma viagem científica à região amazônica em 1800.

O pensamento de Humboldt foi influenciado pelos estudos sobre a linguagem em sua época, mas também, de um ponto de vista filosófico, pela obra de Kant, segundo o próprio Humboldt admite em sua correspondência (aspecto este analisado sobretudo pelo filósofo neokantiano alemão Ernst Cassirer em sua obra *Filosofia das formas simbólicas* (vol.1: *Linguagem*, 1923). É de Kant que Humboldt parece derivar sua concepção de “forma linguística interna” (*innere Sprachform*), que pode ser considerada o equivalente, de um ponto de vista linguístico, da estrutura conceitual do pensamento subjetivo.

Seu trabalho pioneiro em linguística teve uma influência imensa sobre autores como Franz Boas e Edward Sapir (ver capítulo sobre Sapir e Whorf), que defendem uma interpretação cultural das línguas, e, contemporaneamente, Noam Chomsky (ver capítulo correspondente), como ele próprio admite, embora na perspectiva de uma gramática universal e da relação entre linguagem e mente. Isso porque os interesses de Humboldt foram bastante amplos, cobrindo todos esses aspectos. Seu pensamento procura exatamente conciliar a diversidade cultural que as diferentes línguas expressam com uma unidade da natureza humana que corresponderia à estrutura geral dessas línguas e que seria de natureza mental; Humboldt fez um estudo comparativo de enorme erudição entre línguas do Oriente – como o sânscrito e o chinês – e línguas europeias.

Em uma carta a Schiller de outubro de 1800, Humboldt escreve que “a linguagem é o meio, se não absoluto, ao menos sensível, pelo qual o homem dá forma [*bildet*] ao mesmo tempo a si mesmo e ao mundo, ou melhor, torna-se consciente de si mesmo projetando um mundo que lhe é externo”.

SOBRE A DIFERENÇA DE ESTRUTURA DAS LÍNGUAS HUMANAS

O sistema fônico das línguas / Distribuição dos sons entre os conceitos

Nessa obra, cujo título integral é *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, literalmente “Sobre a diferença das línguas humanas e sua influência no desenvolvimento mental da humanidade”, publicada postumamente entre 1836-1839 por seu irmão Alexander, Humboldt analisou o desenvolvimento interno das línguas levando em conta a influência de fatores externos, dando início ao que se pode considerar o estudo da filologia comparada. Seu ponto de partida foi o estudo da língua kawi, de Java, que, conforme Humboldt mostrou, pertence a um grupo de línguas de grande parte da Oceania. Esse texto de caráter mais teórico, cuja primeira versão é de 1827-29 e a segunda, com título semelhante, de 1830-35, é na verdade a introdução ao seu monumental estudo do kawi.

“

17. Denominamos palavra o signo correspondente a um conceito. A sílaba forma uma unidade sonora; só se transforma em palavra quando obtém uma significatividade própria, o que frequentemente requer a união de várias sílabas. Por isso, a palavra apresenta uma unidade dupla, a do som e a do conceito. É assim que as palavras se transformam nos verdadeiros elementos da fala, já que as sílabas carentes de significação própria não podem ser realmente consideradas como tais.

Se imaginarmos a língua como um segundo mundo, objetivado pelo indivíduo desde si mesmo a partir das impressões que ele recebe do mundo verdadeiro, as palavras serão os objetos individuais desse mundo e, por isso, podem ser consideradas indivíduos, já que sua forma também deve ser preservada. É verdade que a fala discorre numa continuidade sem cesuras e, sem a intervenção de uma reflexão voltada expressamente para a linguagem, o falante só se concentra no conjunto da ideia que procura expressar. Não é possível imaginar a origem da linguagem começando pela designação de objetos através de palavras e passando disso à integração da expressão. Na realidade, não é a fala que é composta por palavras que a precedem; ao contrário, são as palavras que nascem do conjunto do discurso. Entretanto, elas são percebidas mesmo sem o intermédio de uma verdadeira reflexão; isto ocorre inclusive nas línguas mais rudes e incultas, pois a formação de palavras é uma necessidade essencial da comunicação.

A palavra é o limite até o qual a língua exerce espontaneamente seu trabalho criador. A palavra simples é a flor perfeita que dela brota. Na palavra, o produto concluído pertence à própria língua. Por outro lado, em relação à frase e ao discurso, a língua se limita a prescrever uma forma reguladora; a configuração individual fica ao arbítrio do falante. É certo que, frequentemente, as palavras também aparecem isoladas dentro do discurso, mas sua real elucidação a partir do *continuum* é obra da argúcia de um senso linguístico consideravelmente desenvolvido. E este é justamente um desses pontos nos quais as vantagens e os inconvenientes das diversas línguas se manifestam com particular clareza.

Visto que as palavras correspondem a conceitos, acaba sendo natural designar conceitos afins com sons afins. Se o espírito percebe com maior ou menor nitidez a procedência dos conceitos, esta deverá estar de acordo com a procedência dos sons, de forma que a afinidade dos conceitos e a dos sons convirjam. A afinidade sonora, que não deve ser confundida com a identidade dos sons, só pode se tornar perceptível se uma parte da palavra sofre uma alteração quando submetida a certas regras enquanto o restante da palavra permanece invariável, ou ao menos é alterado somente na medida em que não impeça o fácil reconhecimento. Essas partes fixas das palavras e das formas das palavras costumam ser denominadas radicais e, quando

enumeradas isoladamente, constituem as raízes da própria língua. Em sua forma nua, essas raízes só aparecem raras vezes dentro da fala concreta de algumas línguas; em outras, jamais aparecem assim. Inclusive, se os conceitos forem examinados e analisados atentamente, a última situação será a regra. Pois, em consonância com sua maneira de aparecer no discurso, também na ideia elas adotam uma categoria que corresponde às conexões nas quais aparecem, de modo que já não contêm o conceito radical nu e sem forma.

Contudo, também não é conveniente considerar a raiz em todas as línguas como mero fruto de reflexão e como o resultado último da análise das palavras; em suma, como tarefa do gramático. Nas línguas que possuem determinadas leis de derivação associadas a uma grande profusão de sons e expressões, na fantasia do falante os sons radicais devem ser facilmente destacados como os responsáveis originais e autênticos da designação e, devido à sua recorrência constante em tantas gradações e matizes dos conceitos, como os responsáveis pela designação geral. Se, nesta condição, chegam a ser profundamente impressos no espírito, o discurso trabalhado também os introduzirá com facilidade e sem muitas alterações, e assim pertencerão à língua verdadeiramente também na forma de palavras. Mas é igualmente possível que, na ascensão paulatina da língua até sua forma, já estivessem em uso dessa maneira, tendo efetivamente precedido as derivações e sendo fragmentos de uma língua posteriormente ampliada e transformada. É assim que podemos explicar, por exemplo, o fato de que, em sânscrito, quando recorremos aos sistemas de escrita que conhecemos, constatamos que no discurso só determinadas raízes são integradas habitualmente. Pois nessas coisas o acaso também tem seu papel nas línguas, e, quando os gramáticos indianos afirmam que cada uma de suas supostas raízes pode ser utilizada de um determinado modo, esse fato não foi extraído da língua e sim de uma lei imposta arbitrariamente sobre ela. Com efeito, parece que, no que concerne às formas, não só foram reunidas as que estão em uso, mas todas as formas foram aplicadas a todas as raízes. Esse sistema de generalizações também deve ser levado em conta atentamente em outras partes da gramática sânscrita. Os gramáticos se dedicaram preferencialmente a registrar raízes, e a coleção completa das mesmas é seu mérito indiscutível.¹ Porém, também existem línguas que realmente carecem de raízes no sentido entendido aqui, pois não têm leis de derivação e de transformação dos sons a partir de conjuntos sonoros mais simples. Em casos como esses, raízes e palavras vêm a ser o mesmo, como no chinês, visto que as palavras não se deixam analisar em formas nem serem por elas expandidas: a língua só possui raízes. Poder-se-ia pensar que a partir de tais línguas tenham nascido outras novas, adicionando-se às palavras essas transformações fonéticas de modo que as raízes expostas encontradas nestas últimas constituíam o vocabulário de uma língua anterior, total ou parcialmente desaparecida no discurso. Contudo, apresento este quadro apenas como uma possibilidade – se realmente ocorreu ou não em alguma língua é algo que deverá ser demonstrado historicamente.

Atendo-nos ao mais simples, distinguimos aqui as palavras das raízes. Porém, descendo novamente rumo ao mais complexo, podemos distingui-las também das formas gramaticais propriamente ditas. Pois, para poderem ser incorporadas ao discurso, as palavras devem indicar diversas circunstâncias, e a designação destas pode ter lugar nelas mesmas, o que dá origem a uma terceira forma fonética, geralmente mais ampla. Se a distinção aqui indicada possuir nitidez e precisão suficientes em uma língua, as palavras não poderão prescindir da designação de tais circunstâncias; se estas estiverem atreladas a diferenças sonoras, as palavras não poderão entrar no discurso sem alterações, mas aparecerão no máximo como partes de outras palavras que incluam esses signos. Quando isso ocorre numa língua, denominamos tais palavras “palavras básicas”; a língua possuirá agora realmente uma forma fonética que se expandirá em três etapas, e é nesse estágio que o sistema fônico de uma língua alcança sua máxima expansão.”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Como Humboldt vê a linguagem em relação à natureza humana?
2. Qual a relação, segundo Humboldt, entre linguagem e cultura, e como isso explica a diversidade das línguas?
3. Como Humboldt concebe a “ciência da linguagem”?

LEITURAS SUGERIDAS

Robins, R.H. *Breve história da linguística*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1973, capítulo 7, “Linguística comparativa e histórica no século XIX”.

SAPIR E WHORF

Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf foram dois pensadores norte-americanos que formularam a assim chamada hipótese Sapir-Whorf, correlacionando a linguagem de uma sociedade com sua visão de mundo e mostrando assim que essa visão é relativa a traços característicos da língua de um determinado povo.

Edward Sapir (1884-1939) foi um antropólogo nascido na Alemanha, mas cujos pais emigraram para os Estados Unidos quando era ainda criança. Estudou na Universidade de Columbia, em Nova York, com o antropólogo Franz Boas, também de origem alemã, e por influência deste estudou várias línguas de tribos indígenas norte-americanas. Uma de suas principais obras é intitulada *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921), em que defende a ideia de que a linguagem é fundamentalmente de caráter cultural e histórico, e não biológico. Sua inspiração é derivada de Wilhelm von Humboldt (ver o capítulo correspondente) e de pensadores nacionalistas como o alemão Johannes Herder e o italiano Giambattista Vico, que consideravam a língua como constituidora da identidade de um povo e uma das formas mais importantes de expressão de sua cultura. Sapir aplicou essas ideias ao estudo de línguas indígenas, sobretudo norte-americanas (dos Estados Unidos e do Canadá), em um sentido comparativo, sendo um dos pioneiros da antropologia linguística.

Mas a hipótese Sapir-Whorf foi de fato formulada por seu aluno Benjamin Lee Whorf (1897-1941), como um princípio de relatividade linguística (encontrada entre vários textos reunidos em *Language, Thought and Reality*, coletânea publicada postumamente em 1956). Mas, como suas ideias a esse respeito foram fortemente influenciadas pelas de Edward Sapir, seu mestre na Universidade de Yale, ficou conhecida por esta denominação. Embora engenheiro químico de formação e trabalhando como perito de seguros, Whorf estudou e trabalhou com Sapir na Universidade de Yale. Tinha interesse por línguas indígenas das Américas do Norte e Central, e desenvolveu um estudo pioneiro e de grande influência sobre a língua dos hopi, tribo do sudoeste do Estados Unidos, hoje localizada principalmente em reservas no estado de Arizona. Whorf concluiu pelo estudo da língua dos hopi que sua concepção de tempo era inteiramente distinta da encontrada nas línguas originárias da Europa ocidental. Whorf estudou também a escrita hieroglífica dos maias da América Central.

A HIPÓTESE SAPIR-WHORF

Linguagem e cultura

Segundo a hipótese Sapir-Whorf, a língua de uma determinada comunidade organiza sua cultura, sua visão de mundo, pois uma comunidade vê e compreende a realidade que a cerca através das categorias gramaticais e semânticas de sua língua. Há portanto uma interdependência entre linguagem e cultura. Um povo vê a realidade através das categorias de sua língua, mas sua língua se constitui com base em sua forma de vida.

Não há propriamente um único texto que resuma e sintetize essas ideias, ou que seja a formulação canônica da “hipótese”; elas se encontram em diversos textos de Sapir e de Whorf, dos quais apresento a seleção que se segue.

Esses textos pioneiros deram início a uma discussão fundamental para o desenvolvimento da antropologia linguística e da sociolinguística, originando assim um novo campo de estudos da linguagem em relação às ciências sociais.

“

A linguagem é um guia para a “realidade social”. Embora a linguagem não seja normalmente considerada de interesse essencial para os estudiosos de ciências sociais, condiciona fortemente nosso pensamento sobre problemas e processos sociais. Os seres humanos não vivem apenas no mundo objetivo, tampouco no mundo das atividades sociais como as compreendemos comumente, mas se encontram sob a influência da língua específica que se tornou o meio de expressão de sua sociedade. Trata-se de uma ilusão supor que nos ajustamos à realidade essencialmente sem o uso da linguagem e que a linguagem é apenas um meio incidental de resolver problemas específicos de comunicação e de reflexão. De fato, o “mundo real” é em larga escala construído de forma inconsciente com base nos hábitos linguísticos do grupo. Não há duas línguas que sejam suficientemente semelhantes para serem consideradas como representando a mesma realidade. Os mundos em que sociedades diferentes vivem são mundos distintos, e não apenas o mesmo mundo com diferentes rótulos.

A compreensão de um simples poema, por exemplo, envolve não apenas a compreensão de cada palavra tomada individualmente em seu significado comum, mas uma compreensão mais completa da vida da comunidade tal como se reflete nas palavras, ou tal como é sugerida pelas suas tonalidades. Mesmo comparativamente simples experiências de percepção estão muito mais sob a influência dos padrões sociais que chamamos de palavras do que parece. Se desenhemos, por exemplo, uma dúzia de linhas de diferentes formatos, nós as percebemos como divisíveis em categorias tais como “reta”, “curva”, “sinuosa”, devido ao caráter sugestivo da categorização feita pelos próprios termos linguísticos. Vemos, ouvimos e temos vários tipos de experiência em grande parte devido ao modo como os hábitos linguísticos de nossa comunidade nos predispõe a certos tipos de interpretação.

[Sapir, “The status of linguistics as a science”, 1929]

A linguagem é uma grande força de socialização, provavelmente a maior que existe. Com isso não queremos dizer apenas o fato mais ou menos óbvio de que a interação social dotada de significado é praticamente impossível sem a linguagem, mas que o mero fato de haver uma fala comum serve como um símbolo peculiarmente poderoso da solidariedade social entre aqueles que falam aquela língua.

...

Há muitos padrões linguísticos de tipo especial que são de interesse para o cientista social. Um destes é a tendência a criar tabus em relação a certas palavras ou nomes. Um costume muito difundido, por exemplo, entre povos primitivos é o tabu que não só se formula em relação ao uso do nome de uma pessoa recentemente falecida, mas também em relação a qualquer palavra que seja etimologicamente conectada segundo os sentimentos do falante com esse nome. Isso quer dizer que ideias devem ser com frequência expressadas por circunlóquios, ou que termos devem ser tomados de empréstimo de dialetos próximos. Em alguns casos, certas palavras ou nomes são tão sagrados que só podem ser pronunciados em condições muito especiais, e padrões de comportamento curiosos emergem com o objetivo de que se usem esses termos interditados.

[Sapir, *Language*, 1921]

Como surgiu historicamente essa rede de linguagem, cultura e comportamento? O que veio em primeiro lugar: os padrões linguísticos ou as normas culturais? De modo geral, devem ter se desenvolvido juntos, constantemente influenciando um ao outro. Mas, nessa relação, a natureza da linguagem é o fator que limita a plasticidade e torna mais rígidos os canais de desenvolvimento de um modo mais autocrático. Isso ocorre porque a linguagem é um sistema, e não apenas um conjunto de normas. Grandes formações sistemáticas só mudam dando origem a algo realmente novo de forma muito lenta, enquanto outras inovações culturais são comparativamente muito mais rápidas. A linguagem, portanto, representa o pensamento da massa, é afetada por invenções e inovações, mas de modo lento e aos poucos.

...

Sintetizando, nossa questão inicial pode ser respondida da seguinte maneira: conceitos como “tempo” e “matéria” não são formulados substancialmente da mesma maneira pela experiência de todos os homens, mas dependem da natureza da língua ou das línguas através das quais se desenvolveram. Não dependem tanto de um único sistema (por exemplo tempos verbais ou substantivos) pertencente à gramática, mas dos modos de analisar e relatar a experiência que se tornaram fixos na língua, integrando “modos de falar”, e que se encontram em classificações gramaticais típicas, de tal maneira que esses “modos” podem incluir formas lexicais, morfológicas, sintáticas e de outros tipos sistêmicos coordenados em um quadro consistente. Nosso próprio conceito de “tempo” difere de modo marcante da “duração” dos hopi. É concebido como um espaço de dimensões estritamente limitadas, ou por vezes como um movimento nesse espaço, e desse modo é empregado como uma ferramenta intelectual. A “duração” para os hopi parece inconcebível em termos de espaço e movimento, na medida em que consiste no modo pelo qual a vida difere da forma e a consciência como um todo difere dos elementos espaciais da consciência. Certas ideias originárias de nosso conceito de tempo, tais como a de absoluta simultaneidade, seriam muito difíceis, ou até mesmo impossíveis de se expressar em hopi, ou seriam vazias de significado, sendo substituídas por conceitos operacionais.

[Whorf, *The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language*, 1939]

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Como se pode entender a relação entre linguagem e sociedade segundo a hipótese Sapir-Whorf?
2. Por que, segundo essa visão, é sempre necessário entender a língua de um povo através de sua forma de vida?
3. Em que sentido a hipótese Sapir-Whorf pode ser entendida como um “princípio de relatividade”?
4. Qual a sua importância para o desenvolvimento dos estudos sobre a linguagem?

LEITURAS SUGERIDAS

Boas, Franz. *Antropologia cultural*, org. Celso Castro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
Robins, R.H. *Pequena história da linguística*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1988.
Sapir, Edward. *A linguagem*, São Paulo, Perspectiva, 1980.

O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) foi o fundador do pragmatismo – embora tenha posteriormente rompido com essa corrente filosófica devido aos rumos que ela tomou com outros filósofos, como seu contemporâneo William James, passando a usar o termo “pragmaticismo”. Peirce estudou química em Harvard e escreveu principalmente sobre lógica, matemática e filosofia da ciência. Lecionou na Universidade Johns Hopkins, em Baltimore, Estados Unidos, de 1879 a 1884. Sua obra é muito ampla e diversificada, embora pouco sistemática, tendo sido publicada em vários periódicos filosóficos e científicos. Grande parte de seus manuscritos, cobrindo desde uma crítica a Descartes até propostas metodológicas bastante originais e distinções sobre vários tipos de signos, permanece ainda inédita. Seus *Collected Papers* começaram a ser publicados na década de 1930.

O pragmatismo de Peirce foi formulado inicialmente em um de seus primeiros ensaios de 1878, intitulado “Como tornar nossas ideias claras”. Nesse texto ele define o pragmatismo essencialmente como uma metodologia crítica para a interpretação e solução de problemas filosóficos e científicos, e não propriamente como uma teoria da ciência. Peirce critica as formulações muito amplas e vagas da metafísica tradicional e propõe uma investigação conceitual baseada na análise do significado dos conceitos. Nesse sentido, foi um precursor da análise conceitual desenvolvida pela filosofia analítica na Inglaterra no início do século XX por Bertrand Russell, George Edward Moore e Ludwig Wittgenstein (ver os capítulos sobre Russell e Wittgenstein). Peirce é, então, mais um dos pensadores que nesse período dá à linguagem – para ele, aos estudos dos signos – um papel central para a filosofia.

A concepção de ciência de Peirce é falibilista, ou seja, uma teoria científica é um conjunto de proposições hipotéticas e não de asserções, sendo que sua validade só pode ser de fato considerada com base em seus resultados. Nosso conhecimento científico é falível e aproximativo, mas isso não significa que Peirce seja um cético ou não acredite na possibilidade do conhecimento: ao contrário, o pragmatismo falibilista oferece um critério de validade de proposições que pretendem expressar conhecimento.

O QUE É UM SIGNO?

Concepção pragmática de signo

Esse texto de 1894 contém algumas das ideias centrais de Peirce sobre a noção de signo (*sign*), formulando uma proposta de distinção entre vários tipos de signo que consiste em uma das grandes contribuições à semiótica; a teoria geral dos signos, desenvolvida depois por alguns de seus discípulos. Encontramos aqui o ponto de partida da distinção entre ícone, índice e símbolo, que se tornou muito influente e que com frequência se dá mais pela função desses signos do que por sua natureza. Peirce procura mostrar as diferentes características e funções do signo, o modo como operam em relação aos objetos e como são empregados por seus usuários, sempre em um contexto determinado. Essas distinções são formuladas sobretudo a partir das relações entre o signo e aquilo de que é signo, e entre o signo, o falante e o ouvinte que usam os signos para determinados fins.

“ Há três tipos de interesse que podemos ter em uma coisa. Em primeiro lugar, podemos ter um interesse primário na coisa ela própria. Em segundo lugar, podemos ter um interesse na coisa devido à sua reação com outras coisas. E, em terceiro lugar, podemos ter um interesse mediatório na coisa, na medida em que traz à mente uma ideia sobre a coisa. Ao fazer isso, vem a ser um signo [*sign*] ou representação.

Há três tipos de signos. Em primeiro lugar, há *semelhanças* [*likenesses*], ou ícones, que servem para transmitir ideias das coisas que representam simplesmente por imitação. Em segundo lugar, há *indicações* [*indications*], ou índices, que mostram algo sobre as coisas, através de uma relação física com elas. É o que ocorre com uma placa que aponta para a estrada a ser seguida, ou um pronome relativo que é colocado bem em seguida ao nome da coisa que se tem a intenção de denotar, ou uma exclamação vocativa, “Ei, você aí!”, que age sobre os nervos da pessoa a que se dirige e força sua atenção. Em terceiro lugar há *símbolos*, ou signos genéricos, que se associam aos seus significados pelo uso. Isso inclui a maior parte das palavras, frases, discursos, livros e bibliotecas.

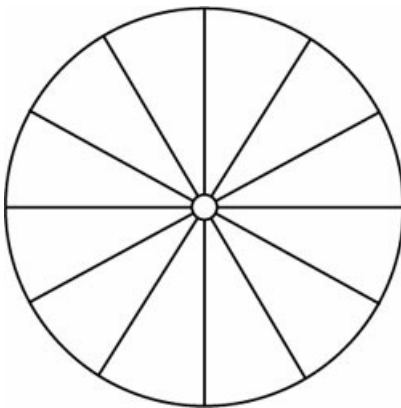
Vamos examinar mais de perto os vários usos desses três tipos de signos.

SEMELHANÇAS. Fotografias, especialmente instantâneas, são muito instrutivas, porque sabemos que sob certos aspectos são exatamente iguais aos objetos que representam. Mas esse parecer-se é devido às fotografias terem sido produzidas em tais circunstâncias em que foram fisicamente forçadas a corresponder à natureza ponto a ponto. Nesse sentido, então, pertencem ao segundo tipo de signos, aqueles que resultam de uma conexão física. Trata-se de um caso diferente se eu suponho que as zebras tendem a ser obstinadas, e sob aspectos gerais são animais desagradáveis, porque se parecem em geral com burros e burros são teimosos. Aqui burros servem precisamente como uma provável semelhança da zebra. É verdade que supomos que a semelhança tem uma causa física na hereditariedade; mas essa afinidade hereditária é ela própria apenas resultado de uma inferência a partir da semelhança entre os dois animais, e não temos (como no caso da fotografia) nenhum conhecimento independente das circunstâncias da produção das duas espécies. Outro exemplo de semelhança é o desenho que um artista faz de uma estátua, de uma composição pictórica, de uma elevação arquitetônica ou peça de decoração, que ao contemplarmos podemos afirmar se será belo ou satisfatório o que ele propõe. A pergunta formulada é então respondida quase que com certeza, porque está relacionada a como o artista ele próprio será afetado. ...

Também na intercomunicação semelhanças são indispensáveis. Imaginem dois homens que não tenham nenhuma língua em

comum, em uma situação isolada do resto dos homens. Precisam se comunicar, mas como podem fazê-lo? Por meio de sons imitativos, de gestos imitativos e de imagens. Esses são três tipos diferentes de semelhanças. É verdade que usarão também outros signos, apontarão com o dedo e assim por diante. Mas, ao final das contas, as semelhanças serão os únicos meios de descrever as qualidades das coisas e das ações que têm em mente. A linguagem rudimentar, quando os homens começaram primeiramente a falar uns com os outros, deve ter consistido em grande parte de palavras imitativas ou de nomes convencionais que relacionaram a imagens. A língua egípcia é excessivamente rude. Trata-se, tanto quanto se sabe, da primeira a ser escrita, e a escrita é toda ela pictórica. Algumas dessas imagens vieram a representar sons – letras e sílabas. Mas outras representam diretamente ideias. Não são substantivos, não são verbos, são apenas ideias pictóricas.

INDICAÇÕES OU ÍNDICES. Mas as imagens nelas mesmas – puras semelhanças – jamais podem fornecer a menor informação. Por exemplo, a figura [ao lado] sugere uma roda. Mas deixa o espectador incerto se é uma cópia de algo realmente existente ou uma mera fantasia.



O mesmo é verdadeiro em relação à linguagem geral e a todos os símbolos. Nenhuma combinação de palavras (excluindo nomes próprios e na ausência de gestos e outros indicadores concomitantes da fala) pode jamais fornecer a menor informação. Isso pode parecer paradoxal, mas o breve diálogo imaginário que se segue nos mostrará como é verdadeiro.

Dois homens, A e B, se encontram em uma estrada do interior, quando então se dá a seguinte conversa:

B. O dono daquela casa é o homem mais rico da região.

A. Que casa?

B. Ora, você não está vendo uma casa à sua direita a cerca de sete quilômetros de distância em uma colina?

A. Sim, acho que consigo vê-la.

B. Muito bem, é aquela casa.

Desse modo, A obteve uma informação. Mas se ele caminha até um vilarejo distante e diz “o dono daquela casa é o homem mais rico da região”, essa observação não vai se referir a nada, a menos que ele explique a seu interlocutor como proceder a partir de onde ele se encontra para chegar até a região e a casa em questão. Sem isso, ele não estará indicando do que está falando. Para identificar um objeto, geralmente declaramos qual seu lugar em um determinado momento; e em todo caso deve-se mostrar como uma experiência disso pode ser conectada com a experiência prévia do ouvinte. Portanto, nenhum lugar pode ser descrito, exceto relativamente a algum lugar conhecido; e a unidade de distância usada deve ser definida por referência a uma barra ou outro objeto que as pessoas possam utilizar direta ou indiretamente para medir. É verdade que um mapa é muito útil para designar um lugar, e um mapa é uma espécie de imagem. Mas, a menos que o mapa tenha uma marca de uma localidade conhecida, uma escala e os pontos cardeais, servirá tanto para mostrar o lugar quanto o mapa das *Viagens de Gulliver* serve para localizar a terra de Brobdingnag. É verdade que, se uma nova ilha for encontrada, por exemplo, no oceano Ártico, sua localização pode ser indicada aproximadamente em um mapa que não teria letras, meridianos ou paralelos, pois os contornos familiares da Islândia, Nova Zembla, Groenlândia etc. serviriam para indicar a posição. Nesse caso, devemos recorrer a nosso conhecimento de que não há nenhum outro lugar na face da Terra cujo mapa tenha o mesmo contorno que o da costa do Ártico. Essa experiência do mundo em que vivemos faz com que o mapa seja mais que um mero ícone – confere-lhe as características adicionais de um *índice*. Assim, é verdade que um mesmo signo pode ser ao mesmo tempo uma semelhança e uma indicação. Contudo, o funcionamento desses tipos de signos é completamente diferente. Pode-se objetar que semelhanças tanto quanto índices se fundamentam na experiência, que portanto uma imagem de vermelho é sem sentido para uma pessoa que não enxerga cores, assim como a da paixão erótica o é para uma criança. Mas essas são objeções que realmente ajudam a distinção; pois não se trata da experiência, mas da *capacidade* de se ter a experiência, que é um requisito da semelhança, e esse requisito não é necessário para a interpretação da semelhança, mas para que esteja presente aos sentidos. Muito diferente disso são os casos de uma pessoa experiente e de outra inexperiente que se encontram com o mesmo

indivíduo e notam as mesmas peculiaridades, que para o experiente indicam toda uma história e para o inexperiente não revelam nada.

SÍMBOLOS. A palavra “símbolo” tem tantos significados que seria um maltrato à língua acrescentar-lhe um novo. Não creio que o significado que lhe quero atribuir – o de um signo convencional, ou que depende de um hábito (adquirido ou inato) – seja um significado novo, mas sim uma volta ao significado original. Etimologicamente, deveria significar uma coisa lançada junto, assim como *embolon* é uma coisa lançada em outra, um raio, e *parabolon* uma coisa lançada ao lado, uma segurança colateral, e *hypobolon*, uma coisa lançada embaixo, um presente pré-nupcial. Geralmente se diz que na palavra “símbolo” o lançar junto deve ser entendido no sentido de uma conjectura, um significado que se busca em vão na literatura. Mas os gregos usavam “lançar junto” (*symballein*) muito frequentemente para significar fazer um contrato ou convenção. Aristóteles diz que um substantivo é um “símbolo”, isto é, um signo convencional. Em grego, uma fogueira de acampamento é um “símbolo”, isto é, um sinal sobre o qual concordamos; um estandarte ou flâmula é um “símbolo”, uma palavra de ordem é um “símbolo”, uma plaqueta de identificação é um “símbolo”, um credo religioso é um “símbolo” porque pode servir como uma identificação ou um lema, uma entrada de teatro é chamada de “símbolo”, qualquer tíquete ou cheque dando a alguém o direito de receber algo é um “símbolo”. Além do mais, qualquer expressão de sentimento chamava-se um “símbolo”. Tais eram os principais significados da palavra em sua língua original. O leitor avaliará se isso basta para justificar minha afirmação de que não estou seriamente distorcendo a palavra ao utilizá-la como pretendo.

Qualquer palavra comum, como “dar”, “pássaro”, “casamento”, é exemplo de um símbolo. *É aplicável a qualquer coisa que se possa encontrar que realiza a ideia conectada à palavra.* Em si mesma não identifica essas coisas. Não nos mostra um pássaro nem concretiza diante de nossos olhos um ato de dar nem um casamento, mas supõe que somos capazes de imaginar essas coisas e que associamos a palavra a elas.

Uma progressão regular de um, dois, três pode ser observada nas três ordens de signos: semelhança, índice, símbolo. A semelhança não tem nenhuma conexão dinâmica com o objeto que representa, simplesmente ocorre que suas qualidades assemelham-se às do objeto e despertam sensações análogas na mente daqueles para quem são semelhanças. Mas, na verdade, não tem conexão com elas. O índice tem uma relação física com seu objeto, formam um par orgânico. Mas a mente que interpreta nada tem a ver com essa relação, exceto quando se dá conta dela, uma vez estabelecida. O símbolo está conectado a seu objeto em virtude da ideia na mente que usa símbolos, sem a qual tal conexão não existiria. ...

Um símbolo, como vimos, não pode indicar nenhuma coisa em particular, mas denota um tipo de coisa. Não apenas isso, mas é ele próprio um tipo e não uma coisa singular. Alguém pode escrever a palavra “estrela”, mas isso não faz dele o criador da palavra, nem tampouco ao apagá-la isso faz de quem a apaga seu destruidor. A palavra vive na mente daqueles que a utilizam. Mesmo se estiverem todos dormindo, existe em sua memória. Portanto, podemos admitir, se houver razão para isso, que termos gerais são apenas palavras, sem com isso dizer, como Ockham supôs, que seriam realmente indivíduos.

Símbolos crescem. Ganham sua existência desenvolvendo-se a partir de outros signos, particularmente de semelhanças ou de signos mistos combinando a natureza das semelhanças e dos símbolos. Pensamos apenas por meio de signos. Esses signos mentais são sempre de natureza mista, e sua parte que consiste em símbolos é chamada de conceitos. Se alguém produz um símbolo novo, isso se dá através de pensamentos que envolvem conceitos. Portanto, é apenas a partir de símbolos que um novo símbolo pode surgir. *Omne symbolum de symbolo.*¹ Um símbolo, uma vez existindo, difunde-se pelos povos. Através do uso e da experiência, seu significado cresce. Palavras como “força”, “lei”, “riqueza”, “casamento” têm para nós significados muito distintos do que tinham para nossos bárbaros ancestrais. ...

Em todo raciocínio, temos que empregar uma mistura de *semelhanças, indicações e símbolos*. Não podemos dispensar nenhum deles. O todo complexo pode denominar-se *símbolo*, pois seu caráter simbólico e vivo é o que prevalece. Uma metáfora não deve ser desprezada: embora um homem possa ser considerado como composto de tecidos vivos, partes de suas unhas, dentes, cabelo e ossos, que são tão necessárias para ele, cessaram de passar pelo processo metabólico que constitui a vida, e há líquidos em seu corpo que não estão vivos. Ora, podemos relacionar os índices que usamos em nosso raciocínio às partes mais sólidas do corpo, e as semelhanças ao sangue: um nos firma em relação à realidade, o outro, com suas mudanças rápidas, traz nutrientes para o corpo de pensamentos.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual a importância dos signos para Peirce?
2. Como se relacionam semelhanças e índices?
3. Qual a característica central dos símbolos?
4. Relacione a noção de signo convencional em Peirce com as de Platão e de Aristóteles (ver capítulos

correspondentes).

5. Qual a importância do caráter geral dos símbolos?

LEITURAS SUGERIDAS

Ibri, Ivo e Kosmos Noetos. *A arquitetura metafísica de Charles Sanders Peirce*, São Paulo, Perspectiva, 1992.

Peirce, Charles Sanders. *Semiótica e filosofia: textos escolhidos*, São Paulo, Cultrix, 1972.

Santaella, Lucia. *O método anticartesiano de Peirce*, São Paulo, Unesp, 2004.

_____. *O que é semiótica*, São Paulo, Brasiliense, 2003.

Nascido em Wismar, na Alemanha, Gottlob Frege (1848-1925) pode ser considerado um dos maiores lógicos do período contemporâneo, sendo o criador do que hoje conhecemos como cálculo proposicional e cálculo dos predicados, o primeiro grande desenvolvimento na lógica desde a teoria do silogismo de Aristóteles e a base da assim chamada lógica matemática. Frege foi também um importante filósofo da matemática, e seu programa de fundamentação da matemática na lógica, o *logicismo*, teve grande influência no início do século XX. Frege pode ser visto também como um dos iniciadores da filosofia da linguagem de tradição analítica, devido à sua contribuição à teoria do significado.

Ele considera necessário distinguir entre um objeto de conhecimento e seu reconhecimento, e formula essa distinção em termos da diferença entre atos de asserção subjetivos e o conteúdo objetivo asserido, este sim objeto de investigação do lógico, e que corresponderia à distinção tradicional entre a ideia ou representação (*Vorstellung*), que tem uma natureza mental, e seu conteúdo (*Inhalt*), devendo-se distinguir entre 1) estados mentais subjetivos; 2) a realidade atual; e 3) ideias objetivamente válidas (*Reich der Inhalte*, “o domínio dos conteúdos”), como conceitos, que pertenceriam ao domínio da lógica.

A tarefa filosófica seria caracterizada então pela investigação do pensamento (*Gedanke*), no sentido próprio de Frege, como algo de objetivo e atemporal, e não como algo de psicológico e subjetivo. O pensamento seria algo de impessoal, isto é, para entender a sentença matemática “ $2 + 3 = 5$ ” basta reconhecer o pensamento que ela expressa, não é necessário saber quem a asseriu e em que circunstâncias.

Temos agora como princípio da investigação filosófica a análise conceitual de definições, isto é, a análise do significado, e não de processos mentais, subjetivos, diferentemente da semântica mentalista da tradição filosófica (ver, por exemplo, capítulos sobre Locke e Port-Royal como representativos dessa posição). A análise do significado, por sua vez, depende de um modelo de como a linguagem é construída e funciona – da caracterização de sua estrutura, portanto. É dessa forma que passamos a ter aqui uma primazia da investigação lógica da linguagem.

Frege vai concentrar-se no problema do significado das sentenças a partir da consideração da relação entre a linguagem e a realidade. Para isso, estabelece uma distinção fundamental e muito influente no desenvolvimento dessa discussão entre o sentido (*Sinn*) e a referência ou denotação (*Bedeutung*).

De acordo com essa distinção, temos que a referência é o objeto designado ele próprio, enquanto o sentido é o modo de designar o objeto, ou seja, de determinar a referência, portanto o modo pelo qual o objeto se apresenta. Assim, “Vênus”, “a estrela da manhã” e “a estrela da tarde” têm o mesmo referente, porém diferentes sentidos. O sentido de uma expressão é a maneira pela qual sua referência é determinada, é o que sabemos quando entendemos uma expressão. Uma expressão pode ter sentido e não ter referência, por exemplo “o corpo celeste mais distante da Terra”, “o maior número primo”. Para Frege, o sentido não é uma ideia subjetiva, mas tem valor objetivo. Podemos fazer, seguindo Frege, uma comparação com o telescópio, no qual teríamos 1) o objeto, por exemplo a Lua (referência), 2) a percepção subjetiva do objeto por nosso órgão visual (a ideia ou representação) e 3) a própria imagem do objeto (a Lua) no telescópio (sentido).

Segundo Frege, sentenças também possuem sentido e referência. No caso de asserções ou sentenças declarativas, a referência da sentença não se altera se substituirmos expressões linguísticas por outras com a mesma referência, mas temos sentidos diferentes, como em “Machado de Assis foi o fundador da Academia Brasileira de Letras” e “O autor de *Quincas Borba* foi o fundador da Academia Brasileira de Letras”. Porém, alguém que não soubesse que é o mesmo indivíduo acharia que se trata de duas sentenças diferentes. Portanto, não é o “pensamento” (o conteúdo da sentença, na acepção de Frege, e não o que se passa em nossa mente) que é sua referência, mas sim o seu sentido. Uma sentença expressa um “pensamento” (conteúdo proposicional) que é o que se mantém na tradução, e é nisto que consiste seu sentido, porém não sua referência. Em “A estrela da manhã é iluminada pelo Sol” e “A estrela da tarde é iluminada pelo Sol” o “pensamento” muda, mas a referência é a mesma, trata-se do mesmo astro no céu. Para Frege, a referência das sentenças consiste no verdadeiro e no falso, isto é, em sua conexão com a realidade, as circunstâncias em que são verdadeiras ou falsas. Essa é uma das teses de Frege mais discutidas por seus críticos, que dirão que, se a referência de uma sentença é o verdadeiro ou o falso, todas as sentenças verdadeiras teriam a mesma referência – o que de certa forma se dá, já que se referem à realidade.

Frege enfatiza ainda a necessidade de fazermos algumas distinções entre conceito e objeto relevantes para a consideração do significado de sentenças. Por exemplo, a sentença “A estrela da manhã é Vênus” não é realmente predicativa, diferentemente de “A estrela da manhã é um planeta”, mas deve ser parafraseada da seguinte maneira: as expressões “a estrela da manhã” e “Vênus” referem-se ao mesmo objeto. O mesmo ocorre com “Todos os mamíferos têm sangue quente”, em que “mamíferos” é um predicado tanto quanto “sangue quente”. A paráfrase dessa sentença nos daria o seguinte resultado: certos objetos são mamíferos e têm sangue quente. Isto mostra a importância, segundo Frege, de se distinguir a forma lógica da sentença de sua forma gramatical, e portanto a necessidade de uma análise lógica da linguagem, tal como nas paráfrases realizadas – o que será a preocupação fundamental da filosofia analítica da linguagem nas primeiras décadas do século XX, com Russell e Wittgenstein (no *Tractatus*).

É fundamental para o desenvolvimento da visão de linguagem na filosofia analítica a concepção de Frege de que é no pensamento – entendido como conteúdo objetivo de uma proposição e não enquanto processo mental, subjetivo e psicológico – que o filósofo deve concentrar sua atenção. É a partir dessa concepção que se desenvolve a noção de análise lógica como descrição semântica da sentença capaz de distinguir na linguagem os elementos que refletem a estrutura do pensamento dos que não a refletem. A análise da proposição corresponde a uma análise do pensamento, a uma decomposição da proposição em uma parte que corresponde ao nome próprio, cuja função é referir os objetos, e em outra que caracteriza o predicado ou conceito. Não temos, contudo, segundo Frege, um conhecimento direto de um objeto; quando sabemos algo sobre um objeto, o que sabemos é uma proposição sobre ele. É por isso que, nessa concepção, o juízo, que se expressa proposicionalmente, tem precedência sobre o conceito.

Frege rompe assim com a lógica tradicional que via a proposição ou juízo como resultado da cópula (união) entre conceitos com sentidos previamente determinados, que constituíam o sujeito e o predicado. Encontramos também nos seus *Escritos póstumos* (publicados na Alemanha em 1969): “Não parto dos conceitos, unindo-os então para formar um pensamento ou juízo; chego às partes de um pensamento analisando esse pensamento.” A análise é vista então como um recurso lógico que decompõe a unidade originária do juízo, para examinar a contribuição das partes que o compõem à determinação de seu significado. Mas, precisamente, a proposição se decompõe apenas por análise, como resultado do exame lógico, constituindo-se por natureza como uma unidade formal.

SOBRE O SENTIDO E A REFERÊNCIA

Teoria do significado: sentido, referência e verdade

Nesse artigo de 1896 encontramos uma das principais contribuições de Frege à filosofia da linguagem em um sentido amplo e não mais restrito às questões estritamente lógicas. Podemos considerar que, de acordo com essa concepção, uma teoria do significado deveria tratar de três grandes questões: 1) a questão do sentido: aquilo que compreendemos; 2) a questão da referência: aquilo de que se fala; e 3) a questão da verdade: se aquilo que se fala é verdadeiro ou falso, em relação ao real. Podemos estabelecer inicialmente as seguintes distinções:

- A referência (*Bedeutung*) de um signo é o seu referente, aquilo a que se refere.

- O sentido (*Sinn*) de um signo é o seu modo de apresentação. Por exemplo, “o vencedor de Iena” e “o vencido de Waterloo” têm diferentes sentidos, mas o mesmo referente (Napoleão Bonaparte).
- Diferentes tipos de signo envolvem diferentes tipos de referência:
 - a referência de um nome próprio é o objeto designado
 - a referência de uma expressão predicativa é o conceito
 - a referência de uma sentença é o valor de verdade (a sentença é um tipo especial de nome próprio)

“ A igualdade¹ desafia a reflexão dando origem a questões que não são muito fáceis de responder. É ela uma relação? Uma relação entre objetos ou entre nomes ou sinais de objetos? Em minha *Begriffsschrift*² assumi a última alternativa. As razões que parecem apoiar esta concepção são as seguintes: $a = a$ e $a = b$ são, evidentemente, sentenças de valor cognitivo diferentes; $a = a$ sustenta-se *a priori* e, segundo Kant, deve ser denominada analítica, enquanto que sentenças da forma $a = b$ contêm, frequentemente, extensões muito valiosas de nosso conhecimento, e nem sempre podem ser estabelecidas *a priori*. A descoberta de que o sol nascente não é novo cada manhã, mas é sempre o mesmo, foi uma das descobertas astronômicas mais ricas em consequências. Mesmo atualmente, o reconhecimento de um pequeno planeta ou de um cometa nem sempre é evidente por si. Assim, se quiséssemos considerar a igualdade como uma relação entre aquilo a que os nomes “*a*” e “*b*” se referem, pareceria que $a = b$ não poderia diferir de $a = a$, desde que $a = b$ seja verdadeira. Deste modo, expressaríamos a relação de uma coisa consigo mesma, relação que toda coisa tem consigo mesma, mas que nunca se dá entre duas coisas distintas. Por outro lado, parece que por $a = b$ quer se dizer que os sinais ou os nomes “*a*” e “*b*” referem-se à mesma coisa, e neste caso a discussão versaria sobre estes sinais; uma relação entre eles seria asserida. Mas esta relação se manteria entre os nomes ou sinais apenas na medida em que denominassem ou designassem alguma coisa. Ela seria mediada pela conexão de cada um dos dois sinais com a mesma coisa designada. Esta conexão, porém, é arbitrária. Ninguém pode ser impedido de empregar qualquer evento ou objeto arbitrariamente produzidos como um sinal para qualquer coisa. Com isto, a sentença $a = b$ não mais se referiria a uma coisa, mas apenas à maneira pela qual a designamos; não expressaríamos por seu intermédio, propriamente, nenhum conhecimento. Mas é justamente isto o que queremos em muitos casos. Se [admitimos que] o sinal “*a*” [se distingue do sinal “*b*”] apenas enquanto objeto (aqui, por sua configuração), não enquanto sinal – isto é, não pela maneira como designa alguma coisa –, então o valor cognitivo de $a = a$ tornar-se-ia essencialmente igual ao de $a = b$, desde que $a = b$ seja verdadeira. Uma diferença só poderá aparecer se à diferença entre os sinais corresponde uma diferença no modo de apresentação daquilo que é designado. Sejam *a*, *b*, *c* as linhas que ligam os vértices de um triângulo com os pontos médios dos lados opostos. O ponto de interseção de *a* e *b* é, pois, o mesmo que o ponto de interseção de *b* e *c*. Temos, assim, diferentes designações para o mesmo ponto, e estes nomes (“ponto de interseção de *a* e *b*” e “ponto de interseção de *b* e *c*”) indicam, simultaneamente, o modo de apresentação e, em consequência, a sentença contém um conhecimento real.

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letra), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto. Consequentemente, segundo nosso exemplo, a referência das expressões “o ponto de interseção de *a* e *b*” e “o ponto de interseção de *b* e *c*” seria a mesma, mas não os seus sentidos. A referência de “estrela da tarde” e “estrela da manhã” seria a mesma, mas não o sentido.

Neste contexto fica claro que por “sinal” e por “nome” entendi qualquer designação que represente um nome próprio, cuja referência seja um objeto determinado (esta palavra tomada na acepção mais ampla), mas não um conceito ou uma relação, que serão discutidos em outro artigo. A designação de um objeto singular pode também consistir em várias palavras ou outros sinais. Para sermos breves, chamaremos cada uma destas designações de nome próprio.

O sentido de um nome próprio é entendido por todos que estejam suficientemente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que ele pertence;³ isto, porém, elucida a referência, caso ele tenha uma, mas de uma maneira sempre parcial. Para um conhecimento total da referência, exigir-se-ia que fôssemos capazes de dizer, imediatamente, se um dado sentido pertence ou não a essa referência. Isto, porém, nunca conseguiremos.

A conexão regular entre o sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que a uma referência (a um objeto) não deve pertencer apenas um único sinal. O mesmo sentido tem expressões diferentes em diferentes linguagens, ou até na mesma linguagem. É verdade que exceções a esta regra ocorrem. Certamente deveria corresponder, a cada expressão, que pertença a uma totalidade perfeita de sinais, um sentido determinado; mas, frequentemente, as linguagens naturais não satisfazem a esta exigência e deve-se ficar satisfeito se a mesma palavra tiver sempre o mesmo sentido num mesmo contexto. Talvez possa ser assegurado que uma expressão gramaticalmente bem construída, e que desempenhe o papel de um nome próprio, sempre tenha um sentido. Mas com isto não se quer dizer que ao sentido corresponda sempre uma referência. As palavras “o corpo celeste mais distante da Terra” têm um sentido, mas é muito duvidoso que também tenham uma referência. A expressão “a série que converge menos rapidamente” tem um sentido, mas provavelmente não tem referência, já que para cada série convergente dada, uma outra série que converge menos rapidamente pode sempre ser encontrada. Portanto, entender-se um sentido nunca

assegura sua referência.

Se as palavras são usadas de modo corrente, o que se pretende falar é de sua referência. Também pode acontecer, entretanto, que se deseje falar sobre as próprias palavras ou sobre o seu sentido. O primeiro caso se dá, por exemplo, quando as palavras de outrem são citadas em discurso direto. As palavras de quem cita referem-se, imediatamente, às palavras de quem é citado, e somente estas últimas têm sua referência usual. Temos, assim, sinais de sinais. Neste caso, ao se escrever, encerram-se as palavras entre aspas. Em consequência, uma palavra que se encontre entre aspas não deve ser tomada como tendo sua referência usual.

Quando se quer falar do sentido de uma expressão “*A*”, pode-se fazê-lo simplesmente através da locução “o sentido da expressão ‘*A*’”. No discurso indireto, fala-se, digamos, do sentido das palavras de outrem. Fica, pois, claro que também neste discurso as palavras não têm suas referências costumeiras, mas referem-se ao que habitualmente é seu sentido. De modo mais sucinto, diremos que no discurso indireto as palavras são usadas *indiretamente*, ou têm sua referência *indireta*. Em consequência, distinguimos a referência *costumeira* de uma palavra de sua referência *indireta*, e o seu sentido *costumeiro* de seu sentido *indireto*. A referência indireta de uma palavra é, pois, seu sentido costumeiro. Tais exceções devem sempre ser lembradas, se se deseja compreender corretamente, para cada caso particular, o modo de conexão entre sinal, sentido e referência.

A referência e o sentido de um sinal devem ser distinguidos da representação associada a este sinal. Se a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, minha representação é uma imagem interna, emersa das lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades, internas e externas, que realizei.⁴ Esta imagem interna está frequentemente saturada de emoções; a claridade de suas diversas partes varia e oscila. Até num mesmo homem, nem sempre a mesma representação está associada ao mesmo sentido. A representação é subjetiva: a representação de um homem não é a mesma de outro. Disto resulta uma variedade de diferenças nas representações associadas ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão representações muito diferentes ao nome Bucephalus. A representação, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos, e portanto não é uma parte ou modo da mente individual; pois dificilmente se poderá negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos, que é transmitido de uma geração para outra.⁵

Se, por um lado, não existe nenhuma objeção em se falar do sentido sem maiores esclarecimentos, no que tange à representação deve-se, para ser preciso, vinculá-la a quem e a que época pertence. Poder-se-ia talvez objetar: assim como, a uma mesma palavra, alguém pode associar esta ou aquela representação, igualmente alguém pode associar-lhe este ou aquele sentido. Mas a diferença aqui reside no modo de associação. Isto não impede que vários indivíduos apreendam o mesmo sentido; mas eles não podem ter a mesma representação. *Si duo idem faciunt, non est idem*. Quando dois homens representam a mesma coisa, ainda assim cada um tem sua própria representação. De fato, às vezes é possível estabelecer diferenças entre as representações, ou mesmo as sensações de homens diferentes; mas uma comparação precisa não é possível, porque não podemos ter ambas as representações juntas na mesma consciência.

A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que, na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto. A comparação seguinte poderá, talvez, esclarecer estas relações. Alguém observa a Lua através de um telescópio. Comparo a própria Lua à referência; ela é o objeto da observação, proporcionado pela imagem real projetada pela lente no interior do telescópio, e pela imagem retiniana do observador. A primeira, comparo-a ao sentido, a segunda, à representação ou intuição. A imagem no telescópio é, na verdade, unilateral; ela depende do ponto de vista da observação; não obstante, ela é objetiva, na medida em que pode servir a vários observadores. Ela poderia ser disposta de tal forma que vários observadores poderiam utilizá-la simultaneamente. Mas cada um teria sua própria imagem retiniana. Devido à diversidade da configuração dos olhos, mesmo uma congruência geométrica entre estas imagens dificilmente poderia ser obtida, e uma coincidência real seria impossível. Esta comparação poderia, talvez, ser desenvolvida ainda mais, admitindo-se que a imagem retiniana de A pudesse tornar-se visível para B; ou, ainda, que A pudesse ver sua própria imagem retiniana num espelho. Desta forma poderíamos, talvez, mostrar como uma representação pode, ela mesma, ser tomada por objeto, mas não obstante ela não é, para o observador, o que ela é diretamente para seu sujeito. Mas prosseguir neste caminho nos levaria

longe demais.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Como se pode entender a distinção fregeana entre *sentido* e *referência*?
2. Qual a concepção fregeana de pensamento (*Gedanke*)?
3. Por que se pode considerar Frege um crítico do mentalismo?

4. Como Frege caracteriza o sentido e a referência das *sentenças*?

LEITURAS SUGERIDAS

Frege, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*, organização, tradução e introdução de Paulo Alcoforado, São Paulo, Cultrix, 1978.

_____. *Investigações lógicas*, organização, tradução e notas de Paulo Alcoforado, Porto Alegre, EDPUCRS, 2002.

Marcondes, Danilo. *Filosofia analítica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

SAUSSURE

Ferdinand de Saussure (1857-1913), nascido em Genebra, foi um dos mais influentes linguistas do século XX. Sua teoria, que ficou conhecida como estruturalismo, embora ele não use especificamente o termo “estrutura”, marcou profundamente o desenvolvimento não só da linguística, mas das ciências humanas contemporâneas, incluindo a antropologia (por exemplo com Claude Lévi-Strauss), a história, a teoria literária (com Tzvetan Todorov) e a psicanálise de Jacques Lacan. Sua obra mais importante, o *Curso de linguística geral*, foi publicada postumamente.

Saussure, que em seu doutorado estudou o sânscrito, discute inicialmente com as teorias de sua época nos campos da gramática geral, da filologia e dos estudos comparativos entre as línguas, sobretudo as indo-europeias. Mas a importância de sua obra está na originalidade da proposta e na defesa da necessidade de se estudar a língua como um *sistema* de signos. Essa proposta consiste em analisar a linguagem não como representação mental do real, nem como comunicação, mas sim primordialmente como um sistema dotado de uma organização interna a partir da qual o significado dos signos se constitui, tornando então possíveis a referência e a comunicação. O signo é arbitrário e se define pela diferença em relação aos outros signos no interior do sistema.

A primeira distinção fundamental que Saussure formula é entre língua, (*langue*) enquanto sistema de signos e fala (*parole*), enquanto ato individual, consistindo de elementos fisiológicos e acústicos (fonemas). Conceitos podem ser considerados entidades linguísticas apenas enquanto relacionados a sons. Segundo Saussure, “o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica”.

É nesse sentido que deve ser entendida a distinção entre significado (*signifié*) e significante (*signifiant*), que unidos constituem o signo, sendo que essa união é arbitrária, ou seja, não há nada em comum entre o conceito e o conjunto de sons que constitui o significante.

Saussure define a semiologia como “a ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social”, e considera a linguística apenas uma parte da semiologia, embora não tenha chegado a desenvolver essa visão mais ampla.

CURSO DE LINGÜÍSTICA GERAL

O estruturalismo linguístico: a ideia de sistema

Essa obra, publicada postumamente em 1916, é o resultado da edição por dois discípulos de Saussure, Charles Bally e Albert Sechehaye, das notas de três cursos que Saussure deu na Universidade de Genebra entre 1906 e 1911. Posteriormente, em 1957, Robert Godel reavaliou as fontes manuscritas da obra, e em 1968 Rudolf Engler preparou uma edição crítica do texto. Para Saussure, o objeto de estudo da linguística geral é a língua enquanto sistema, considerada primordialmente em um sentido sincrônico ou descritivo, e não diacrônico ou evolutivo como era então predominante. Ele defende que esses dois eixos, como os denomina, devem ser considerados separadamente. O *Curso* começa por introduzir sua concepção do papel da linguística, incluindo uma discussão da fonologia; em seguida, na Primeira Parte formula os princípios fundamentais de sua proposta e elabora as distinções que introduz; na Segunda Parte temos a linguística sincrônica; na Terceira, a diacrônica; e na Quarta Parte o que ele denomina linguística “geográfica”, incluindo uma análise do surgimento dos dialetos. A Quinta Parte é dedicada a questões filológicas e históricas. Publicações recentes de notas manuscritas de Saussure, por exemplo os *Écrits de linguistique générale* por Simon Bouquet e Rudolf Engler (2001), têm levado a uma reavaliação das teorias do *Curso*.

CAPÍTULO III: OBJETO DA LINGÜÍSTICA

§1 A língua: sua definição

Qual é o objeto, ao mesmo tempo integral e concreto, da linguística? A questão é particularmente difícil: veremos mais tarde por quê. Limitemo-nos, aqui, a esclarecer a dificuldade.

Outras ciências trabalham com objetos dados previamente e que se podem considerar, em seguida, de vários pontos de vista; em nosso campo, nada de semelhante ocorre. Alguém pronuncia a palavra “nu”: um observador superficial será tentado a ver nela um objeto linguístico concreto; um exame mais atento, porém, nos levará a encontrar no caso, uma após outra, três ou quatro coisas perfeitamente diferentes, conforme a maneira pela qual consideramos a palavra: como som, como expressão duma ideia, como correspondente ao latim *nūdum* etc. Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto; aliás, nada nos diz de antemão que uma dessas maneiras de considerar o fato em questão seja anterior ou superior às outras.

Além disso, seja qual for a que se adote, o fenômeno linguístico apresenta perpetuamente duas faces que se correspondem e das quais uma não vale senão pela outra. Por exemplo:

1º As sílabas que se articulam são impressões acústicas percebidas pelo ouvido, mas os sons não existiriam sem os órgãos vocais; assim, um *n* existe somente pela correspondência desses dois aspectos. Não se pode reduzir, então, a língua ao som, nem separar o som da articulação vocal; reciprocamente, não se podem definir os movimentos dos órgãos vocais se se fizer abstração da impressão acústica.

2º Mas admitamos que o som seja uma coisa simples: é ele quem faz a linguagem? Não, não passa de instrumento do pensamento e não existe por si mesmo. Surge daí uma nova e temível correspondência: o som, unidade complexa acústico-vocal, forma por sua vez, com a ideia, uma unidade complexa, fisiológica e mental. E ainda mais:

3º A linguagem tem um lado individual e um lado social, sendo impossível conceber um sem o outro. Finalmente:

4^o A cada instante, a linguagem implica ao mesmo tempo um sistema estabelecido e uma evolução: a cada instante, ela é uma instituição atual e um produto do passado. Parece fácil, à primeira vista, distinguir entre esses sistemas e sua história, entre aquilo que ele é e o que foi; na realidade, a relação que une ambas as coisas é tão íntima que se faz difícil separá-las. Seria a questão mais simples se se considerasse o fenômeno linguístico em suas origens; se, por exemplo, começássemos por estudar a linguagem das crianças? Não, pois é uma ideia bastante falsa crer que em matéria de linguagem o problema das origens difira do das condições permanentes; não se sairá mais do círculo vicioso, então.

Dessarte, qualquer que seja o lado por que se aborda a questão, em nenhuma parte se nos oferece integral o objeto da linguística. Sempre encontramos o dilema: ou nos aplicamos a um lado apenas de cada problema e nos arriscamos a não perceber as dualidades assinaladas acima, ou, se estudarmos a linguagem sob vários aspectos ao mesmo tempo, o objeto da linguística nos aparecerá como um aglomerado confuso de coisas heteróclitas, sem liame entre si. Quando se procede assim, abre-se a porta a várias ciências – psicologia, antropologia, gramática normativa, filologia etc. –, que separamos claramente da linguística, mas que, por culpa de um método incorreto, poderiam reivindicar a linguagem como um de seus objetos.

Há, segundo nos parece, uma solução para todas essas dificuldades: *é necessário colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem*. De fato, entre tantas dualidades, somente a língua parece suscetível duma definição autônoma e fornece um ponto de apoio satisfatório para o espírito.

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade.

A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação.

A esse princípio de classificação poder-se-ia objetar que o exercício da linguagem repousa numa faculdade que nos é dada pela Natureza, ao passo que a língua constitui algo adquirido e convencional, que deveria subordinar-se ao instinto natural em vez de adiantar-se a ele.

Eis o que pode se responder.

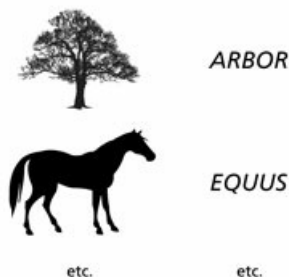
Inicialmente, não está provado que a função da linguagem, tal como ela se manifesta quando falamos, seja inteiramente natural, isto é, que nosso aparelho vocal tenha sido feito para falar, assim como nossas pernas para andar. Os linguistas estão longe de concordar nesse ponto. Assim, para Whitney, que considera a língua uma instituição social da mesma espécie que todas as outras, é por acaso e por simples razões de comodidade que nos servimos do aparelho vocal como instrumento da língua; os homens poderiam também ter escolhido o gesto e empregar imagens visuais em lugar de imagens acústicas. Sem dúvida, esta tese é demasiado absoluta; a língua não é uma instituição social semelhante às outras em todos os pontos. ...

PRIMEIRA PARTE – PRINCÍPIOS GERAIS

CAPÍTULO I: NATUREZA DO SIGNO LINGÜÍSTICO

§1 *Signo, significado, significante*

Para certas pessoas, a língua, reduzida a seu princípio essencial, é uma nomenclatura, vale dizer, uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas. Por exemplo:



Tal concepção é criticável em numerosos aspectos. Supõe ideias completamente feitas, preexistentes às palavras; ela não nos diz se a palavra é de natureza vocal ou psíquica, pois *arbor* pode ser considerada sob um ou outro aspecto; por fim, ela faz supor que o vínculo que une um nome a uma coisa constitui uma operação muito simples, o que está bem longe da verdade. Entretanto, esta visão simplista pode aproximar-nos da verdade, mostrando-nos que a unidade linguística é uma coisa dupla,

constituída da união de dois termos.

Vimos ..., a propósito do circuito da fala, que os termos implicados no signo linguístico são ambos psíquicos e estão unidos, em nosso cérebro, por um vínculo de associação. Insistamos neste ponto.

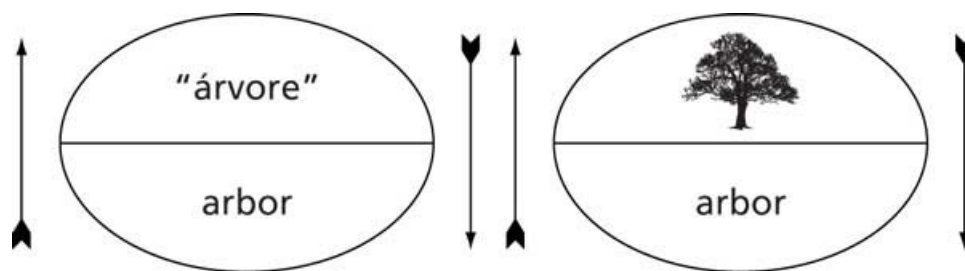
O signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica.¹ Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la “material”, é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.

O caráter psíquico de nossas imagens acústicas aparece claramente quando observamos nossa própria linguagem. Sem movermos os lábios nem a língua, podemos falar conosco ou recitar mentalmente um poema. E, porque as palavras da língua são para nós imagens acústicas, cumpre evitar falar dos “fonemas” de que se compõem. Esse termo, que implica uma ideia de ação vocal, não pode convir senão à palavra falada, à realização da imagem interior no discurso. Com falar de sons e de sílabas de uma palavra, evita-se o mal-entendido, desde que nos recordemos tratar-se de imagem acústica.

O signo linguístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces, que pode ser representada pela figura:



Esses dois elementos estão intimamente unidos e um reclama o outro. Quer busquemos o sentido da palavra latina *arbor* ou a palavra com que o latim designa o conceito “árvore”, está claro que somente as vinculações consagradas pela língua nos parecem conformes à realidade, e abandonamos toda e qualquer outra que se possa imaginar.



Esta definição suscita uma importante questão de terminologia. Chamamos *signo* a combinação do conceito e da imagem acústica: mas, no uso corrente, esse termo designa geralmente a imagem acústica apenas, por exemplo uma palavra (*arbor* etc.). Esquece-se que, se chamamos a *arbor* signo, é somente porque exprime o conceito “árvore”, de tal maneira que a ideia da parte sensorial implica a do total.

A ambiguidade desapareceria se designássemos as três noções aqui presentes por nomes que se relacionem entre si, ao mesmo tempo que se opõem. Propomo-nos a conservar o termo *signo* para designar o total, e a substituir *conceito* e *imagem acústica*, respectivamente, por *significado* e *significante*; estes dois termos têm a vantagem de assinalar a oposição que os separa, quer entre si, quer do total de que fazem parte. Quanto a *signo*, se nos contentamos com ele, é porque não sabemos por que substituí-lo, visto não nos sugerir a língua usual nenhum outro.

O *signo* linguístico assim definido exibe duas características primordiais. Ao enunciá-las, vamos propor os princípios mesmos de todo estudo desta ordem.

§ 2 Primeiro princípio: A arbitrariedade do signo

O laço que une o significante ao significado é arbitrário ou então, visto que entendemos por signo o total resultante da associação de um significante com um significado, podemos dizer mais simplesmente: *o signo linguístico é arbitrário*.

Assim, a ideia de “mar” não está ligada por relação alguma interior à sequência de sons *m-a-r* que lhe serve de significante; poderia ser representada igualmente bem por outra sequência, não importa qual; como prova, temos as diferenças entre as línguas e a própria existência de línguas diferentes: o significado da palavra francesa *boeuf* [“boi”] tem por significante *b-ö-f* de um lado da fronteira franco-germânica, e *o-k-s* (*Ochs*) do outro.

O princípio da arbitrariedade do signo não é contestado por ninguém; às vezes, porém, é mais fácil descobrir uma verdade do que lhe assinalar o lugar que lhe cabe. O princípio enunciado acima domina toda a linguística da língua; suas consequências são inúmeras. É verdade que nem todas aparecem, à primeira vista, com igual evidência; somente ao cabo de várias voltas é que as descobrimos e, com elas, a importância primordial do princípio.

Uma observação de passagem: quando a semiologia estiver organizada, deverá averiguar se os modos de expressão que se baseiam em signos inteiramente naturais – como a pantomima – lhe pertencem de direito. Supondo que a semiologia os acolha, seu principal objetivo não deixará de ser o conjunto de sistemas baseados na arbitrariedade do signo. Com efeito, todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo ou, o que vem a dar na mesma, na convenção. Os signos de cortesia, por exemplo, dotados frequentemente de certa expressividade natural (lembramos os chineses, que saúdam seu imperador prosternando-se nove vezes até o chão), não estão menos fixados por uma regra; é essa regra que obriga a empregá-los, não seu valor intrínseco. Pode-se, pois, dizer que os signos inteiramente arbitrários realizam melhor que os outros o ideal do procedimento semiológico; eis por que a língua, o mais completo e o mais difundido sistema de expressão, é também o mais característico de todos; nesse sentido, a linguística pode erigir-se em padrão de toda semiologia, se bem a língua não seja senão um sistema particular.

Utilizou-se a palavra *símbolo* para designar o signo linguístico ou, mais exatamente, o que chamamos de significante. Há inconvenientes em admiti-lo, justamente por causa do nosso primeiro princípio. O símbolo tem como característica não ser jamais completamente arbitrário; ele não está vazio, existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro por exemplo.

A palavra *arbitrário* requer também uma observação. Não deve dar a ideia de que o significado dependa da livre escolha do que fala (ver-se-á, mais adiante, que não está ao alcance do indivíduo trocar coisa alguma num signo, uma vez que esteja ele estabelecido num grupo linguístico); queremos dizer que o significante é *imotivado*, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade.

Assinalemos, para terminar, duas objeções que poderiam ser feitas a este primeiro princípio:

1ª O contraditor se poderia apoiar nas *onomatopeias* para dizer que a escolha do significante nem sempre é arbitrária. Mas elas não são jamais elementos orgânicos de um sistema linguístico. Seu número, além disso, é bem menor do que se crê. Palavras francesas como *fouet* [“chicote”] ou *glas* [“dobre de sinos”] podem impressionar certos ouvidos por sua sonoridade sugestiva; mas para ver que não têm tal caráter desde a origem, basta remontar às suas formas latinas (*fouet* derivado de *fāgus*, “faia”, *glas* = *classicum*); a qualidade de seus sons atuais, ou melhor, aquela que se lhes atribui, é um resultado fortuito da evolução fonética.

Quanto às onomatopeias autênticas (aquelas do tipo *glu-glu*, *tic-tac* etc.), não apenas são pouco numerosas, mas sua escolha é já, em certa medida, arbitrária, pois que não passam de imitação aproximativa e já meio convencional de certos ruídos (compare-se o francês *ouaoua* e o alemão *wauwau*). Além disso, uma vez introduzidas na língua, elas se engrenam mais ou menos na evolução fonética, morfológica etc. que sofrem as outras palavras (cf. *pigeon*, do latim vulgar *pīpiō*, derivado também de uma onomatopeia): prova evidente de que perderam algo de seu caráter primeiro para adquirir o do signo linguístico em geral, que é imotivado.

2ª As *exclamações*, bastante próximas das onomatopeias, dão lugar a observações análogas e não constituem maior ameaça para a nossa tese. É-se tentado a ver nelas expressões espontâneas da realidade, como que ditadas pela natureza. Mas, para a maior parte delas, pode-se negar que haja um vínculo necessário entre o significado e o significante. ...”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual a definição de *signo* para Saussure?
2. Em que sentido pode-se dizer que a língua é um *sistema de signos*?
3. Qual a importância da distinção entre língua (*langue*) e fala (*parole*)?
4. Como se distinguem *significado* e *significante*?
5. Como Saussure define a relação entre conceito e imagem acústica no signo?

LEITURAS SUGERIDAS

Bouquet, Simon. *Introdução à leitura de Saussure*, São Paulo, Cultrix, 2000.
Carvalho, Castelar de. *Para compreender Saussure*, Petrópolis, Vozes, 10ª ed. 2000.
Culler, Jonathan. *As ideias de Saussure*, São Paulo, Cultrix, 1979.
Saussure, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, São Paulo, Cultrix, 1969.

RUSSELL

Bertrand Russell (1872-1970) foi um dos filósofos mais prolíficos do pensamento contemporâneo. Sua obra teve várias fases, desde uma importante contribuição à lógica e à filosofia da matemática, passando pela filosofia da linguagem e a questão da ciência, até seus escritos políticos, pedagógicos e sua militância pelo pacifismo, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial. Nascido no País de Gales, Russell pertencia à aristocracia inglesa, foi professor na Universidade de Cambridge e ganhou em 1950 o Prêmio Nobel de Literatura. Uma de suas mais importantes e influentes contribuições à filosofia da linguagem e à semântica consistiu na teoria das descrições, que formulou em seu artigo “Da denotação” (“On Denoting”, 1905) e que veio a ser considerada um dos paradigmas de análise na tradição da filosofia analítica.

A teoria das descrições parte da concepção de que a forma gramatical das sentenças não representa sua forma lógica, a qual deve ser revelada ou explicitada submetendo-se as sentenças a uma análise lógica. Descrições definidas são expressões que, apesar de se assemelharem a nomes próprios, designando indivíduos, não são realmente nomes próprios. Através do método de análise, sentenças que contêm descrições definidas podem ser reduzidas a sentenças em que essas descrições não mais ocorrem. Porém, por que seria necessário supor a eliminação das descrições definidas? O problema surge quando consideramos expressões que não possuem uma referência ou denotação. As sentenças que contêm essas expressões aparentemente violam o princípio lógico do terceiro excluído, que estabelece que uma sentença só pode ser verdadeira ou falsa, não havendo uma terceira possibilidade. Ora, essas sentenças, por não se referirem a nenhum objeto existente, não seriam nem verdadeiras, nem falsas. O exemplo clássico é a análise a que Russell submete a sentença *S* “O atual rei da França é careca”. Uma vez que não existe um rei da França, a sentença não pode ser considerada verdadeira. Porém, tampouco é falsa, pois não podemos dizer que o atual rei da França não é careca. Também não podemos considerá-la sem sentido, uma vez que pode perfeitamente ser compreendida. A análise lógica virá então para resolver esse impasse e o problema ontológico da existência de entidades correspondentes às descrições definidas. Se subtermos essa sentença à análise, temos como conclusão que na verdade *S* engloba três outras sentenças, a saber:

S1) Existe um objeto *x* tal que *x* tem a propriedade *P* (ser o atual rei da França).

S2) Não existe um objeto $y \neq x$ tal que *y* tem a propriedade *P*.

S3) *x* tem a propriedade *Q* (ser careca).

A eliminação da expressão descritiva se dá ao se traduzir a sentença na qual ela ocorre em uma sentença declarativa existencial (*S1*), em que algo tem a propriedade contida na descrição. Ora, vemos assim imediatamente onde se encontra o problema. A sentença *S1* é falsa, consequentemente *S3* também o será, já que *S3* supõe *S1*.

Uma das consequências do método de análise encontrado na teoria das descrições é que apenas objetos existentes podem ter propriedades. A existência não é, por sua vez, um predicado, uma propriedade, mas um operador lógico. Portanto, os predicados supõem a existência de um objeto do qual possam ser predicados. Só posso afirmar uma qualidade de algo que existe, e a existência não é ela própria uma qualidade, mas um pressuposto para que algo tenha qualidades.

O método de análise resolve, assim, o problema da aparente transgressão do princípio do terceiro excluído. Todas as três sentenças em que *S* se decompõe têm valores de verdade determinados. Portanto, através da análise lógica da linguagem podem-se encontrar os elementos que constituem as situações expressas na linguagem. A função da análise lógica da linguagem é determinar os componentes últimos que constituem um fato na realidade. Logo, ela supõe um isomorfismo entre a lógica e a realidade, a sentença e o fato, através da correspondência entre os elementos de um e de outro. Esse é o seu pressuposto ontológico básico.

A concepção de análise formulada por Russell é, portanto, a de um método de decomposição da sentença através do qual os elementos que a compõem são identificados, estabelecendo-se a relação desses com os elementos correspondentes em um fato no real, descrito pela sentença. A análise revela, assim, a verdadeira forma lógica da sentença, indicando como suas partes se articulam (no caso das sentenças *S1*, *S2* e *S3*) para formar o todo (a sentença *S*). Isso significa que o método de análise é também um procedimento de tradução de uma linguagem menos perfeita (a linguagem comum) – em que a forma gramatical oculta a forma lógica (a estrutura comum à sentença e ao fato) – para a linguagem lógica, que exhibe a forma lógica de modo direto e explícito, dissipando possíveis dúvidas e mal-entendidos. Esse método supõe a existência de uma linguagem lógica em que a relação com a realidade possa ser expressa de maneira mais clara e correta, evitando equívocos e confusões. Inclui-se também no projeto fundacionalista, na medida em que a análise lógica fornece critérios para a justificação da determinação da relação verdadeira, correta, entre a linguagem e a realidade – contribuindo, assim, para a fundamentação da ciência e para a eliminação de problemas típicos da metafísica especulativa, como a existência do não ser ou do nada.

Com efeito, Russell mantém essa concepção do papel da análise mesmo em obras posteriores. Por exemplo, em *Nosso conhecimento do mundo externo* (*Our Knowledge of the External World*, 1914), diz: “Todo problema filosófico, quando submetido à análise e justificação necessárias, revela-se ou não ser realmente um problema filosófico, ou ser, no sentido em que usamos a palavra, lógico.”

SIGNIFICADO E VERDADE

O que é uma palavra?

Nesse texto, o primeiro capítulo de sua obra *Significado e verdade* (*An Inquiry into Meaning and Truth*), publicada em 1940 e resultado de uma revisão do texto das conferências William James por ele feitas na Universidade de Harvard naquele mesmo ano, Russell introduz algumas distinções entre as várias acepções segundo as quais uma palavra é dotada de significado, retomando sua concepção de denotação. Examina também os aspectos contextuais do significado e do uso de uma palavra pelo falante em relação a seu ouvinte, valorizando assim uma concepção pragmática da análise do significado.

“As palavras faladas, ouvidas ou escritas diferem de outras classes de movimentos corporais, sons, ou figuras, por terem “significado”. Muitas palavras só têm significado num contexto verbal apropriado – certas palavras, como “do que”, “ou”, “contudo”, não podem aparecer sozinhas. Não podemos começar a explicação de significado com tais palavras, já que pressupõem outras palavras. Porém, há palavras – incluindo todas aquelas que uma criança aprende primeiro – que podem ser usadas isoladamente: nomes próprios, nomes-classe de espécies familiares de animais, nomes de cores, e assim por diante.

São as que denomino “palavras-objeto”, e compõem a “linguagem-objeto”, sobre a qual muito terei a dizer num capítulo posterior. Essas palavras têm várias peculiaridades. Primeira: seu significado é aprendido (ou pode ser aprendido) por confronto com os objetos que são o que elas significam, ou instâncias do que significam. Segunda: não pressupõem outras palavras. Terceira: cada uma, por si mesma, pode expressar uma proposição completa: você pode exclamar “Fogo!”, mas seria sem sentido exclamar “Do quê!”. Obviamente, é com tais palavras que qualquer explicação de “significado” deve começar; pois “significado”, como “verdade” e “falsidade”, tem uma hierarquia de significados, correspondente à hierarquia de linguagens.

As palavras são usadas de muitas formas: na narrativa, na petição, no comando, na ficção imaginativa, e assim por diante. Porém, o uso mais elementar das palavras-objeto é o uso demonstrativo, tal como a exclamação “raposa” quando uma raposa é visível. *Quase* igualmente primitivo é o vocativo: o uso de um nome próprio para indicar desejo de presença da pessoa nomeada; mas isso não é *totalmente* primitivo, visto que o significado de uma palavra-objeto deve ser aprendido na presença do objeto. (Excluo as palavras aprendidas através de definições verbais, já que pressupõem uma linguagem já existente.)

É óbvio que conhecer uma linguagem consiste em usar as palavras apropriadamente, e agir convenientemente quando ouvidas. Não é necessário ser capaz de dizer o que uma palavra significa da mesma forma que um jogador de críquete não precisa conhecer a teoria matemática do impacto e dos projéteis. Realmente, no caso de muitas palavras-objeto, deve ser estritamente impossível *dizer* o que significam, exceto por uma tautologia, pois é com elas que a linguagem começa. Só podemos explicar (digamos) a palavra “vermelho” mostrando alguma coisa vermelha. Uma criança entende a palavra ouvida “vermelho” quando tiver sido estabelecida uma associação entre a palavra ouvida e a cor vermelha; ela terá dominado a palavra falada “vermelho” quando, caso observe algo vermelho, seja capaz de dizer “vermelho” e tenha um impulso para fazê-lo.

A aprendizagem original das palavras-objeto é uma coisa; o uso da fala, quando o instrumento tiver sido dominado, é outra. Na vida adulta, toda fala, como dizer um nome, está, ainda que menos obviamente, em intenção, no imperativo. Quando parece ser um mero enunciado, deve ser prefaciado pelas palavras “sabe que”. Sabemos muitas coisas, e asseveramos apenas algumas; as que asseveramos são as que desejamos que nossos ouvintes saibam. Quando vemos uma estrela cadente e dizemos simplesmente “Olhem!”, esperamos que esta única palavra faça com que quem esteja por perto a veja também. Se você recebe um visitante importuno, pode expulsá-lo à força, ou dizer “Saia!”. Uma vez que a segunda opção envolve menos esforço muscular, é preferível, se for igualmente eficaz.

Segue-se que, quando você, na vida adulta, usa uma palavra, você o faz, em geral, não apenas porque o que a palavra “denota” está presente aos sentidos ou à imaginação, mas porque você quer que seu ouvinte faça algo com ela. Esse não é o caso de uma criança aprendendo a falar, nem é *sempre* o caso nos anos posteriores, porque o uso de palavras em ocasiões interessantes torna-se um hábito automático. Se você visse de repente um amigo, ao qual tinha dado falsamente como morto, provavelmente proferiria seu nome mesmo que nem ele ou outro qualquer pudesse ouvi-lo. Mas tais situações são excepcionais.

No significado de uma sentença, há três elementos psicológicos: as causas ambientais para proferi-la, os efeitos de ouvi-la e (como parte das causas de proferimento) os efeitos que o locutor *espera* que ela cause no ouvinte.

Em geral, podemos dizer que a fala consiste, com algumas exceções, de sons feitos por pessoas com a intenção de causar ações desejadas por outras pessoas. Contudo, suas faculdades indicativas e assertivas permanecem fundamentais, já que é devido a elas que, quando ouvimos um discurso, ele pode induzir-nos a agir de um modo apropriado a algum aspecto do ambiente percebido pelo locutor, mas não pelo ouvinte, ou que o locutor lembra de percepções passadas. Ao acompanhar à noite um visitante até a porta de sua casa, você pode dizer “aqui há dois degraus”, o que o induz a agir como se ele visse os degraus. Contudo, isso implica certo grau de benevolência para com seu visitante. O propósito do discurso não é sempre, de modo algum, enunciar um fato; é também possível falar-se com a intenção de enganar. “A linguagem nos foi dada para habilitar-nos a ocultar nossos pensamentos.” Portanto, quando pensamos na linguagem como meio de enunciar os fatos, estamos tacitamente admitindo certos desejos do locutor. É interessante que a linguagem *possa* enunciar fatos; e é também interessante que *possa* enunciar falsidades. Quando enuncia uma dessas coisas, o faz com a intenção de causar alguma ação no ouvinte; se este é um escravo, uma criança ou um cão, o resultado será alcançado mais simplesmente usando-se o imperativo. Contudo, há uma diferença entre a eficiência de uma mentira e a da verdade: a mentira só produz o resultado desejado na medida em que a verdade é esperada. Na realidade, ninguém aprenderia a falar se a verdade não fosse regra: se, quando seu filho vê um cão, você diz “gato”, “cavalo” ou “crocodilo”, à toa, não poderá enganá-lo dizendo “cão” quando não for um cão.

Mentir é, portanto, uma atividade derivativa, que pressupõe falar a verdade como regra habitual.”

1. Qual a importância da noção de denotação para a teoria do significado de Russell?
2. Qual a relação entre a teoria das descrições e o método de análise proposto por Russell?
3. Como Russell caracteriza as palavras no texto reproduzido neste capítulo?
4. Como se pode entender, segundo esse texto, a noção de palavra-objeto?
5. Qual a importância da verdade para o uso da linguagem?

LEITURAS SUGERIDAS

Ayer, Alfred J. *As ideias de Bertrand Russell*, São Paulo, Cultrix, 1974.

Marcondes, Danilo. *Filosofia analítica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

Russell, Bertrand. *Significado e verdade*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), um dos filósofos mais marcantes do pensamento contemporâneo, nasceu em Viena, mas desenvolveu grande parte de sua vida acadêmica na Inglaterra, tendo sido professor do Trinity College da Universidade de Cambridge.

Por sua natureza fragmentária, assistemática, provisória, por suas idas e vindas, constantemente retomado e refeito, seu pensamento exige que o leitor nele se engaje, pense junto com o filósofo, compartilhe suas perplexidades, aceite seus desafios, discuta suas conclusões, sendo assim indissociável do próprio estilo em que foi elaborado, que se apresenta como um filosofar em processo.

No prefácio ao *Tractatus*, diz Wittgenstein: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso – ou, pelo menos, algo semelhante. ... Teria alcançado seu fim se desse prazer a alguém que o lesse e entendesse.” E, 27 anos mais tarde, no prefácio às *Investigações filosóficas*, ele escreve: “Com meu escrito não pretendo poupar aos outros o pensar. E sim, se for possível, incitar alguém aos próprios pensamentos.”

Tradicionalmente seu pensamento se divide em duas fases: a primeira é representada pelo *Tractatus*, a segunda, radicalmente diferente, tem como obra principal as *Investigações filosóficas*. Como há uma diferença fundamental na concepção de linguagem entre esses dois livros, optei por uma apresentação de cada um em separado.

No intervalo entre eles há uma fase que se convencionou chamar de “intermediária”, representada por obras publicadas postumamente como as *Observações filosóficas* (1929-30), a *Gramática filosófica* (1932-34), o *Livro azul* (1933-34) e o *Livro marrom* (1934-35). Essa, no entanto, é uma questão controversa. Alguns de seus intérpretes veem de fato uma ruptura radical entre a filosofia do *Tractatus* e a das *Investigações*, outros consideram que há uma continuidade entre ambas, ou pelo menos importantes pontos em comum entre elas.

O Tractatus logico-philosophicus

Um dos pontos de partida do *Tractatus* é a ideia, também encontrada em Gottlob Frege e em Bertrand Russell, de que a forma gramatical e a forma lógica da linguagem não coincidem. Grande parte dos problemas filosóficos tradicionais – como o da possibilidade do falso, da existência do não ser etc. – se originaria assim de uma má compreensão da linguagem pelo desconhecimento de sua forma lógica autêntica e da maneira pela qual se relaciona com o real. Consequentemente, não podemos dar qualquer resposta a questões desse tipo, mas apenas mostrar seu caráter de contrassenso. A maioria das proposições e questões dos filósofos surge de nosso fracasso em compreender a lógica de nossa linguagem. A tarefa da filosofia é, portanto, realizar uma análise da linguagem que revele sua verdadeira forma e a relação desta com os fatos. “Toda a filosofia é uma crítica da linguagem ... Foi Russell que nos prestou o serviço de mostrar que a forma lógica aparente da proposição não é necessariamente sua forma real” (4.0031).

Seu objetivo consiste na elucidação lógica dos pensamentos. A filosofia não é um corpo de doutrina, mas uma atividade. A filosofia não resulta em “proposições filosóficas”, mas sim na elucidação de proposições. “Sem a filosofia os pensamentos são, por assim dizer, nebulosos e indistintos; sua tarefa é torná-los claros e bem delimitados” (4.112).

Esta questão poderá ficar mais clara se tomarmos o que podemos considerar a teoria pictórica do significado (2.1-2.225). Uma das suposições básicas dessa obra é precisamente a ideia de um isomorfismo entre a linguagem e o real, ou seja, em última análise, a concepção de que a forma lógica da linguagem corresponde ao modo como a realidade se estrutura (2.17, 2.18). É assim que a linguagem representa o real, na medida em que a proposição é uma imagem (*picture*, *Bild*) de um fato. A relação de representação entre a imagem e o fato depende de três características fundamentais:

- 1) Os elementos da imagem representam elementos daquilo que é retratado (2.13).
- 2) A forma (disposição, relação) desses elementos na imagem mostra a disposição dos elementos no que é retratado (2.14, 2.15, 2.151, 2.1514).
- 3) A cada elemento na imagem corresponde um elemento no que é retratado (2.13, 2.161).

Supostamente a ideia da teoria pictórica teria sido derivada de um diagrama ou mapa visto por Wittgenstein em um jornal, representando um acidente de trânsito em que certas figuras representavam os objetos (veículos, pessoas etc.) e a disposição das figuras representava o fato ocorrido (a direção dos veículos, a colisão etc.). Daí Wittgenstein teria tirado a tese de que as proposições também são complexos compostos de elementos que retratam outros complexos (os fatos) compostos de objetos no real. É nesse sentido que podemos dizer que uma proposição é uma imagem ou modelo, já que tem a forma comum com o fato possível que representa.

Ora, se o que torna as proposições significativas é sua relação com fatos possíveis e sua possibilidade de serem imagens de fatos, então não faz sentido, na concepção do *Tractatus*, nenhum tipo de metalinguagem. A imagem é imagem de um fato. A forma comum à imagem e ao fato, o que permite a representação, não é ela própria um fato, isto é, não pode ser representada na linguagem. Falar da forma do mundo e da gramática (lógica) da linguagem é sem sentido. As proposições da metalinguagem não seriam imagens de fatos, mas pretenderiam falar sobre a própria linguagem, o que não faz sentido, já que sua estrutura não representa fatos, mas apenas se mostra em sua relação com o real. Temos então um impasse, uma vez que forçosamente as proposições que compõem o próprio *Tractatus* enfrentariam essa dificuldade.

Quando Wittgenstein retoma seu trabalho filosófico mais de dez anos após ter concluído o *Tractatus*, é a partir desse problema que desenvolve sua filosofia.

As Investigações filosóficas

Iniciadas em 1936-37 e concluídas, se é que se pode dizer isto, em 1945, mas publicadas apenas postumamente, as *Investigações filosóficas* têm, de certo modo, um caráter dialógico. Wittgenstein escreve primeiramente para si, como em um monólogo, mas também para um leitor potencial cujas reações antecipa, para um interlocutor imaginário, que somos nós, seus leitores, com quem discute e a quem quer provocar. E ainda para um leitor crítico a quem quer responder – talvez a sombra de Russell, que parece pairar em algumas passagens. E escreve ainda para seus discípulos e seguidores em potencial, para quem quer mostrar outro tipo de filosofia, outro modo de ver as coisas (por exemplo §§1, 66). Parece nos propor uma alternativa, não necessariamente uma crítica à tradição, ou uma rejeição desta. Pensamos de forma habitual – por que não olhar para o que realmente fazemos, para o que está diante de nós e por isso mesmo, de tão familiar, não reconhecemos mais?

É principalmente quanto à concepção de linguagem que encontramos a ruptura mais explícita entre as *Investigações* e o *Tractatus*. As *Investigações* apresentam uma concepção pragmática de linguagem. Pode-se mesmo dizer que nelas a linguagem, entendida como tendo uma estrutura básica, uma forma lógica, desaparece, dissolve-se, fragmenta-se, dando lugar aos jogos de linguagem (§7) – múltiplos, multifacetados, irreduzíveis uns aos outros, que se definem como “um todo, consistindo de linguagem e das atividades a que ela está ligada”. No §23 Wittgenstein ilustra bem isso. Temos nessa passagem inicialmente o questionamento da identificação tradicional da linguagem e do significado com tipos de sentenças a partir de sua forma linguística. Se adotamos, contudo, a noção de jogo de linguagem, o significado não é

estabelecido pela forma da sentença e pelo sentido e referência de seus componentes, mas pelo uso ou função das expressões linguísticas nos diferentes contextos em que as empregamos e pelos efeitos e consequências que produzem em seus usos específicos. O mesmo tipo de sentença poderá ter, portanto, significados diferentes, em diferentes contextos; daí a célebre fórmula “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (§43).

O significado é assim indeterminado, só podendo ser compreendido através da consideração do jogo de linguagem, o que envolve mais do que a simples análise da sentença enquanto tal. Os jogos de linguagem se caracterizam por sua multiplicidade, por sua pluralidade. Novos jogos surgem, outros desaparecem: a linguagem é dinâmica e só pode ser entendida a partir das formas de vida, das atividades de que é parte. O uso da linguagem é uma prática social concreta. Por isso é importante imaginar os casos possíveis, examinar os contextos, considerar os exemplos dados – deliberadamente diversificados, colocados todos no mesmo plano. Não há nenhum privilégio do calcular sobre o cantar cantigas de roda. É importante notar, na conclusão desse parágrafo, o contraste entre essa nova proposta de como ver a linguagem e a maneira como os lógicos a veem tradicionalmente, do ponto de vista de sua estrutura formal apenas, incluindo-se aí o próprio autor do *Tractatus* (§23).

Não se encontra mais agora a ideia de um isomorfismo entre a linguagem e o real – uma das teses centrais do *Tractatus*, como vimos anteriormente. A linguagem não se define mais por sua relação com a realidade, nem a verdade é mais entendida como correspondência entre linguagem e realidade.

A tarefa da filosofia é um processo de clarificação do sentido de nossa experiência através do exame do uso da linguagem, do estabelecimento das regras que tornam esse uso possível, do contexto em que ele se dá. “Queremos *compreender* algo que já está aberto diante de nossos olhos. Pois *isso* é o que, em certo sentido, parecemos não compreender” (§89).

A investigação filosófica é, portanto, gramatical, no sentido que Wittgenstein dá a “gramática” – o conjunto de regras de uso que explica o significado do termo nos diferentes jogos de linguagem de que participa. O esclarecimento é produzido assim por uma *Übersicht*, isto é, uma “visão geral” ou “visão perspicua” (§122) do uso: estabelecendo-se as diferentes formas de uso, levando-se em conta os elementos do contexto, determinando-se relações etc. Porém nenhuma análise, nenhuma investigação desse tipo tem por objetivo estabelecer ou definir o significado de um termo de forma definitiva. Os resultados da análise são sempre provisórios e parciais.

Os jogos são jogados de acordo com regras que podem ser mais ou menos explícitas, mais ou menos formais. Do mesmo modo, os jogos de linguagem possuem regras que definem o que é ou não válido, segundo as quais os objetivos podem ser alcançados. São regras pragmáticas (§§54, 82-88, 567), de uso, constitutivas dos jogos, que tornam possíveis os atos que os jogadores realizam. Analisar o significado das palavras consiste em situá-las nos jogos em que são empregadas, perguntarmos o que os participantes dos jogos fazem com essas palavras – isto é, em mapearmos as regras segundo as quais realizam lances válidos nesses jogos.

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

A natureza da proposição

Concluída em 1918 e publicada em 1921, essa obra deve ser entendida a partir do contexto filosófico das obras de Gottlob Frege e de Bertrand Russell. Pretende examinar como se dá a relação entre um complexo articulado que é a linguagem e outro complexo articulado que é o real, através da determinação das categorias (lógicas) mais gerais da linguagem e das categorias (ontológicas) mais gerais da realidade. Em especial, é necessário para isto se determinar a forma lógica da linguagem.

“ [3.323] Na linguagem corrente, acontece com muita frequência que uma mesma palavra designe de maneiras diferentes – pertença, pois, a símbolos diferentes – ou que duas palavras que designam de maneiras diferentes sejam empregadas, na proposição, superficialmente do mesmo modo.

Assim, a palavra “é” aparece como cópula, como sinal de igualdade e como expressão da existência; “existir”, como verbo intransitivo, tanto quanto “ir”; “idêntico”, como adjetivo; falamos de *algo*, mas também de acontecer *algo*.

(Na proposição “Rosa é rosa” – onde a primeira palavra é um nome de pessoa, a última é um adjetivo – essas palavras não têm simplesmente significados diferentes, mas são *símbolos diferentes*.)

[3.324-3.325] Assim nascem facilmente as confusões mais fundamentais (de que toda a filosofia está repleta).

... Para evitar esses equívocos, devemos empregar uma notação que os exclua, não empregando o mesmo sinal em símbolos diferentes e não empregando superficialmente da mesma maneira sinais que designem de maneiras diferentes. Uma notação, portanto, que obedeça à gramática *lógica* – à sintaxe lógica.

(A ideografia de Frege e Russell é uma tal notação, que não chega, todavia, a excluir todos os erros.)

[4.002] A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.

[4.003] A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos.

[4.014-4.0141] O disco gramofônico, a ideia musical, a escrita musical, as ondas sonoras, todos mantêm entre si a mesma relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo.

A construção lógica é comum a todos.

... Que haja uma regra geral por meio da qual o músico pode extrair a sinfonia da partitura ... E essa regra é a lei da projeção, lei que projeta a sinfonia na linguagem das notas.

[6.54] Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual o objetivo de Wittgenstein no *Tractatus*?
2. Como se pode entender a *teoria pictórica do significado*?
3. Em que sentido o método de Wittgenstein no *Tractatus* pode ser considerado crítico?
4. Que relação se pode estabelecer entre o *Tractatus* e as *Investigações*?
5. O que significa “jogo de linguagem”?
6. Em que sentido, nas *Investigações filosóficas*, encontramos uma concepção pragmática de linguagem?

LEITURAS SUGERIDAS

Glock, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
Marcondes, Danilo. “Wittgenstein”, in Rossano Pecoraro, *Os filósofos: Clássicos da filosofia*, vol.2, Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/PUC-Rio, 2008.
Marques, Edgar. *Wittgenstein e o Tractatus*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.
Monk, Ray. *Wittgenstein: O dever do gênio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
Moreno, Arley Ramos. *Wittgenstein: Os labirintos da linguagem*, Campinas, Unicamp, 2000.
Pinto, Paulo Margutti. *Iniciação ao silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*, São Paulo, Loyola, 1998.
Wittgenstein, Ludwig. *Investigações filosóficas*, Petrópolis, Vozes, 6ª ed. 2009 / Os Pensadores, São Paulo, Abril 1975.
_____. *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo, Edusp, 1993.

CHOMSKY

O linguista norte-americano Noam Chomsky (1928-), *professor* no Massachusetts Institute of Technology (MIT), é um dos teóricos da linguagem mais importantes no contexto contemporâneo, tendo sido o criador da teoria conhecida como gramática gerativa transformacional.

Essa teoria, que passa por diferentes versões – a gramática gerativa, a gramática sintagmática e a gramática transformacional –, encontra-se formulada em sua obra *Syntactic Structures* de 1957 e desenvolvida em *Aspects of a Theory of Syntax* (1965). Chomsky volta-se contra o behaviorismo, representado por exemplo por B.F. Skinner, em grande parte dominante na época, considerando insuficiente a explicação do desenvolvimento da linguagem a partir de respostas a estímulos. Para Chomsky, essa visão não dá conta de uma das características do modo como a linguagem se desenvolve no ser humano: a criatividade, isto é, a capacidade humana de produzir ou gerar novas sentenças a partir de uma base finita de conhecimentos.

Encontramos na proposta de Chomsky duas distinções fundamentais: entre estrutura superficial (*surface structure*) e estrutura profunda (*deep structure*) e entre competência (*competence*) e desempenho (*performance*). A estrutura superficial corresponde à gramática de uma língua empírica, enquanto a estrutura profunda consiste na base da gramática, em sua estrutura universal, comum a todas as línguas. A tarefa da gramática transformacional consiste em mapear as regras de transformação que permitem a passagem da estrutura profunda para a superficial, embora o próprio Chomsky considere que esse trabalho ainda se encontra em aberto.

Além disso, a grande complexidade das regras gramaticais indica, segundo ele, que o behaviorismo é insuficiente para explicá-la. A capacidade de operar com essas regras, ou seja, a competência, deve ser considerada inata, isto é, pertencente à própria natureza de nossa mente. O desempenho, por sua vez, é o uso que um falante faz concretamente de sua língua, e que não esgota a competência.

Chomsky vê na concepção de mente de Descartes, que foi um dos principais defensores do inatismo na Modernidade (ver capítulo sobre Descartes), e nos seguidores desse filósofo no século XVII, inclusive a Escola de Port-Royal (ver capítulo correspondente), um dos pontos de partida de suas teorias, e considera esses pensadores seus precursores, tendo inclusive publicado uma obra intitulada *Cartesian Linguistics* (1966).

LINGUAGEM E PENSAMENTO

A importância da mente

Publicada em 1968, *Language and Mind* é uma versão mais elaborada de três conferências feitas pelo autor na Universidade da Califórnia em Berkeley em 1967. A primeira é de caráter histórico e examina a contribuição de pensadores do início da Modernidade. Na segunda, Chomsky discute a linguística contemporânea do ponto de vista da relação entre linguagem e pensamento e na terceira aponta algumas questões para o desenvolvimento futuro dessa discussão.

“É importante compreender quais as propriedades da linguagem que mais impressionavam Descartes e seus adeptos. A discussão daquilo que tenho chamado “o aspecto criador do uso da linguagem” gira em torno de três importantes observações. A primeira é que o uso normal da linguagem é inovador, no sentido de que muito daquilo que dizemos no curso do uso normal da linguagem é inteiramente novo, não é a repetição de nada que tenhamos ouvido antes nem mesmo semelhante quanto à forma – em qualquer sentido útil dos termos “semelhante” e “forma” – a sentenças ou discursos que ouvimos no passado. Isto é um truísmo, mas um truísmo importante, sendo muitas vezes passado por alto e não infrequentemente negado no período comportamentista da linguística a que antes me referi, quando era quase universalmente proclamado que o conhecimento da linguagem que uma pessoa tinha é representável como um conjunto armazenado de formas apreendidas pela constante repetição e pelo treinamento detalhado, sendo a inovação no máximo uma questão de “analogia”. No entanto, é seguramente um fato que o número de proposições na língua nativa de uma pessoa que esta imediatamente compreenderá sem qualquer sentimento de dificuldade ou estranheza é astronômico; e que o número de formas subjacentes ao nosso uso normal da linguagem, correspondendo a proposições dotadas de sentido e facilmente compreensíveis em nossa língua, é muitas ordens de grandeza maior do que o número de segundos que há numa vida humana. É neste sentido que o uso normal da linguagem é inovador.

Contudo, na concepção cartesiana mesmo o comportamento animal é potencialmente infinito em suas variedades, no sentido especial em que se pode dizer, com evidente idealização, que as indicações de um velocímetro são potencialmente infinitas em variedade. Isto é, se o comportamento animal é controlado por estímulos externos ou estados internos (incluindo estes últimos os que foram estabelecidos por condicionamento), então, como os estímulos variam numa amplitude indefinida, assim também varia o comportamento do animal. Porém o uso normal da linguagem não é somente inovador e potencialmente infinito em extensão, mas é também livre do controle de estímulos perceptíveis, quer externos, quer internos. Por causa dessa ausência de controle pelos estímulos é que a linguagem pode servir como instrumento do pensamento e da autoexpressão, como acontece não somente com os indivíduos excepcionalmente dotados e talentosos, mas também, de fato, com qualquer ser humano normal.

...

Ainda mais, é errôneo pensar no uso humano da linguagem como caracteristicamente informativo, de fato ou de intenção. A linguagem humana pode ser usada para informar ou desorientar, para clarificar os pensamentos de uma pessoa ou para exibir

sua habilidade, ou simplesmente por brincadeira. Se falo sem nenhum interesse em modificar o comportamento ou os pensamentos do interlocutor, não estou usando menos a linguagem do que se dissesse exatamente as mesmas coisas *com* esta intenção. Se esperarmos entender a linguagem humana e as faculdades psicológicas sobre as quais repousa, devemos em primeiro lugar perguntar o que ela é, não como, ou para que fins, é usada. Quando perguntamos o que a linguagem humana é, não encontramos nenhuma semelhança notável com os sistemas de comunicação animal. Não há nada de útil para ser dito a respeito do comportamento ou do pensamento no nível de abstração em que a comunicação animal e a humana coincidem. Os exemplos de comunicação animal que até agora foram examinados participam de muitas das propriedades dos sistemas de gestos humanos, e seria razoável explorar a possibilidade de conexão direta neste caso. Mas a linguagem humana, parece, é baseada em princípios inteiramente diferentes. Isto, penso eu, é um ponto importante, em geral passado por alto por aqueles que apreciam a linguagem humana como fenômeno natural, biológico; em particular, parece um tanto sem sentido, por essas razões, especular sobre a evolução da linguagem humana a partir de sistemas mais simples, talvez tão absurdo como seria especular sobre a “evolução” dos átomos partindo das nuvens de partículas elementares.

Tanto quanto sabemos, a posse da linguagem humana está ligada a um tipo específico de organização mental, não simplesmente a um grau superior de inteligência. Não parece ter substância a opinião segundo a qual a linguagem humana é simplesmente um caso mais complexo de algo que pode ser achado em qualquer outra parte do mundo animal. Isto suscita um problema para o biólogo, pois, se é verdadeiro, é um exemplo de verdadeira “emergência” o aparecimento de um fenômeno qualitativamente diferente em uma fase específica da complexidade da organização. O reconhecimento desse fato, embora formulado em termos inteiramente diferentes, é o que motivou grande parte do estudo clássico da linguagem por aqueles cuja preocupação primordial era a natureza do pensamento. E parece-me hoje não existir melhor ou mais promissora maneira de explorar as faculdades essenciais e distintivas da inteligência humana do que a pesquisa detalhada da estrutura deste bem humano de caráter único. Portanto, é razoável supor que, se podem ser construídas gramáticas generativas empiricamente adequadas e determinados os princípios universais que governam sua estrutura e organização, isto será uma importante contribuição para a psicologia humana, por meios que abordarei detalhadamente adiante.

...

A crença de que a linguística antropológica demoliu as suposições da gramática universal parece-me de todo falsa em dois importantes aspectos. Primeiro, interpreta erroneamente as concepções da gramática racionalista clássica, que admitia que as línguas são semelhantes somente no nível mais profundo, no nível em que as relações gramaticais são expressas e em que os processos que proporcionam o aspecto criador do uso da língua são encontrados. Segundo, esta crença desvirtua seriamente as descobertas da linguística antropológica, que, de fato, se restringiu quase completamente aos aspectos muito superficiais da estrutura da linguagem.

Dizer isso não é criticar a linguística antropológica, campo que enfrenta urgentes problemas próprios, em particular o problema de obter ao menos algum registro das línguas do mundo primitivo que estão rapidamente desaparecendo. Contudo, é importante ter em mente esta limitação fundamental sobre suas realizações, ao considerar a luz que pode lançar sobre as teses da gramática universal. Os estudos antropológicos (como os estudos linguísticos estruturais em geral) não tentam revelar o núcleo subjacente dos processos gerativos na linguagem, isto é, os processos que determinam os níveis mais profundos de estrutura e constituem os meios sistemáticos para criar tipos de sentenças sempre novos. Portanto, obviamente não podem ter qualquer influência real sobre a suposição clássica de que esses processos gerativos subjacentes variam só ligeiramente de língua para língua. De fato, os dados até agora disponíveis sugerem que se a gramática universal tem sérios defeitos, como de fato tem, do ponto de vista moderno, esses defeitos consistem na incapacidade de reconhecer a natureza abstrata da estrutura linguística e impor condições suficientemente fortes e restritivas à forma de qualquer língua humana. E um aspecto característico do trabalho atual em linguística é sua preocupação por universais linguísticos de um tipo que só pode ser descoberto por uma detalhada pesquisa de línguas particulares, universais que governam propriedades da língua que simplesmente não são acessíveis à pesquisa dentro da moldura restrita adotada, muitas vezes por motivos muito bons, pela

”

linguística antropológica.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual a importância, para Chomsky, da criatividade no desenvolvimento da linguagem humana?
2. Por que, para Chomsky, os filósofos do início da Modernidade, sobretudo os cartesianos, podem ser considerados seus precursores?
3. Como se pode entender a distinção entre estrutura superficial e estrutura profunda?
4. Como Chomsky relaciona sua posição com as teses da linguística antropológica (ver capítulo sobre Sapir-Whorf)?

LEITURAS SUGERIDAS

Chomsky, Noam. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*, São Paulo, Unesp, 2005.

_____. *Arquitetura da linguagem*, Florianópolis, Edusc, 2008.

_____. *Linguagem e pensamento*, Petrópolis, Vozes, 1977.

Lyons, John. *As ideias de Chomsky*, São Paulo, Cultrix, 1970.

A grande contribuição do filósofo inglês de Oxford John Langshaw Austin (1911-1960) à filosofia da linguagem contemporânea foi sua concepção de *ato de fala*, que formulou em seu *Quando dizer é fazer* (*How to Do Things with Words*), publicado postumamente em 1962, e em alguns outros artigos que escreveu sobre esse tema.

Sua teoria pode ser vista como uma tentativa de dar conta de modo sistemático dos fenômenos pragmáticos, isto é, do uso da linguagem em contextos específicos para a realização de atos com objetivos determinados. A concepção básica desta teoria sustenta que os constituintes elementares do uso e da compreensão da linguagem natural são *atos de fala*, tendo condições de sucesso e de felicidade para sua realização, e não sentenças possuindo condições de verdade tal como mantido na filosofia da linguagem pelas teorias do significado da tradição semântica. Para isso, toma como ponto de partida a hoje famosa distinção entre constataativos e performativos, isto é, entre o uso de sentenças para descrever fatos e eventos e sentenças que são usadas para realizar (*to perform*) algo e não para descrever ou relatar. Um exemplo de constataativo típico é “João está brincando no quintal”, e de performativo “Prometo que lhe pagarei amanhã”. Enquanto constataativos podem ser verdadeiros ou falsos em relação aos fatos que descrevem – isto é, a sentença acima é verdadeira se de fato João está brincando no quintal no momento em que a enuncio –, um performativo não é realmente verdadeiro nem falso, uma vez que não descreve um fato, mas deve ser considerado como bem ou malsucedido, dependendo das circunstâncias e consequências da realização do ato, por exemplo, no caso acima, uma promessa. A natureza contratual desses atos é enfatizada por Austin ao mostrar que proferir um ato de fala nas circunstâncias adequadas equivale a assumir um compromisso com o ouvinte: “Minha palavra é meu compromisso”; é por este motivo que usamos, por exemplo, a expressão “Dei a minha palavra”.

Porém, Austin logo percebeu que essa dicotomia era inadequada, uma vez que o constataativo tem também uma dimensão performativa, isto é, descrever é também um ato que realizamos e que pode ser bem ou malsucedido – assim como os performativos têm uma dimensão constataativa, já que mantêm uma relação com um fato; tomando-se o exemplo acima, o fato de eu lhe ter ou não pago no dia seguinte. Propõe, portanto, que sua concepção performativa de linguagem, isto é, do uso das palavras como uma forma de agir, seja estendida para toda a linguagem, considerando o ato de fala como a unidade básica de significação e tomando-o, por sua vez, como constituído por três dimensões integradas ou articuladas: respectivamente os atos *locucionário*, *ilocucionário* e *perlocucionário*. O ato locucionário consiste na dimensão linguística estritamente considerada, isto é, nas palavras e sentenças de uma língua específica, empregadas de acordo com as regras gramaticais aplicáveis, bem como dotadas de sentido e referência. O ato ilocucionário, que pode ser considerado o núcleo do ato de fala, tem como aspecto fundamental a *força* ilocucionária. A força consiste no performativo propriamente dito, constituindo o tipo de ato realizado. Quando digo “Prometo que lhe pagarei amanhã”, meu proferimento do verbo “prometer” constitui o próprio ato de prometer, não se tratando de uma descrição de minhas intenções ou de meu estado mental. Ao proferir a sentença eu realizo a promessa. A força do meu ato é a da promessa. Portanto, “prometer” é um verbo performativo, e os verbos performativos geralmente descrevem as forças ilocucionárias dos atos realizados. É claro que eu posso fazer uma promessa sem usar explicitamente o verbo “prometer”, dizendo, por exemplo, “Eu lhe pagarei amanhã”, e isso conta como uma promessa, dadas as circunstâncias adequadas. O verbo se encontra implícito ou elíptico e o contexto é suficiente para deixar clara a força da promessa. Por outro lado, poderia contar também como uma ameaça em circunstâncias diferentes, em outro contexto. Isso revela que atos ilocucionários podem ser realizados com verbos performativos implícitos ou elípticos e ainda assim ter a força que pretendem ter. Por isso pode ser dito que a realização de um ato de fala com uma determinada força vai além de seus elementos linguísticos propriamente ditos. E na linguagem ordinária este é um fenômeno bastante comum. Um dos objetivos principais da análise dos atos de fala consiste precisamente em tornar explícita a força do ato realizado, permitindo assim identificar o seu tipo.

O ato perlocucionário, que tem recebido menos atenção dos especialistas, foi definido por Austin como se caracterizando pelas “consequências do ato em relação aos sentimentos, pensamentos e ações da audiência, ou do falante, ou de outras pessoas, e pode ter sido realizado com o objetivo, intenção ou propósito de gerar essas consequências” (*Quando dizer é fazer*, 8ª Conferência).

Austin caracteriza em seguida as condições pressupostas para a realização dos atos de fala, que consistem em uma combinação de intenções do falante e de convenções sociais com diferentes graus de formalidade. A satisfação dessas condições é o critério do sucesso ou fracasso da tentativa de realização do ato. As intenções são consideradas como psicológicas e, portanto, subjetivas – embora em última análise também se originem de práticas sociais. As convenções são de natureza social e podem ser mais formais, por exemplo, no caso de um tribunal, ou mais informais, no caso de um grupo de amigos discutindo o resultado da final do campeonato de futebol. Mas em ambos os casos as convenções estão presentes e os falantes seguem regras, normas, procedimentos habituais, com variados graus de formalidade, porém constitutivos de suas formas de conduta. Com frequência, especialmente em circunstâncias informais, essas regras são implícitas, mas estão sendo aplicadas e isso se torna evidente quando são violadas. A *doutrina das infelicidades* proposta por Austin é precisamente uma maneira de lidar com esse aspecto dos atos de fala. Uma vez que o mapeamento ou a explicitação completa das regras pode ser uma tarefa inexequível, a análise dos motivos pelos quais alguns atos falham, ou são infelizes, é reveladora das regras que foram rompidas nesses casos e, portanto, pode ser uma boa forma de torná-las evidentes. Quando nomeio alguém para um cargo e não tenho autoridade para isso, ou se tenho autoridade mas o indivíduo nomeado não satisfaz as exigências para assumir o cargo, o ato de nomear não se realiza. Isso mostra que “nomear”, para ser bem-sucedido, pressupõe a autoridade do falante e a adequação daquele que está sendo nomeado.

Na última (12ª) conferência de *Quando dizer é fazer*, Austin propõe a seguinte classificação das forças ilocucionárias dos proferimentos em cinco tipos gerais:

- 1) *veredictivos*, que “caracterizam-se por dar um veredicto”, tais como absolvo, condeno, considero, avalio;
- 2) *exercitivos*, que “consistem no exercício de poderes, direitos ou influências”, por exemplo, nomeio, demito, ordeno;
- 3) *compromissivos* ou *comissivos*, que “caracterizam-se por prometer ou de alguma forma assumir algo, comprometem a pessoa a fazer algo”, incluindo prometo, juro, aposto;
- 4) *comportamentais*, que “constituem um grupo muito heterogêneo e têm a ver com atitudes e comportamento social”, tais como agradeço, saúdo, felicito; e
- 5) *expositivos*, “difíceis de definir ... esclarecem o modo como nossos proferimentos se encaixam no curso de uma argumentação ou de uma conversa”, por exemplo, afirmo, declaro, informo, contesto.

Essa classificação é proposta como provisória, e Austin procura tornar a definição de cada classe mais clara por meio de exemplos. Seu objetivo ao propor essa classificação de forças ilocucionárias parece ser a identificação do tipo de ato realizado, uma vez que, como vimos acima, nem sempre um performativo explícito é empregado, e a análise dependeria assim da identificação do ato para a reconstrução das regras que tornam possível a sua realização.

Isso revela que, já na formulação inicial de Austin, a preocupação com um método de explicitação de elementos implícitos é um dos objetivos centrais da teoria. Fica claro desde o início que seu objetivo primordial não consistia na apresentação de uma concepção teórica sobre a natureza e a função da linguagem, mas ao contrário, em

propor um método de análise de problemas filosóficos por meio do exame do uso da linguagem entendido como forma de ação, isto é, como modo de realizar atos por meio de palavras. Com efeito, na última conferência, mencionada acima, Austin afirma que “o ato de fala total na situação de fala total é o único fenômeno real que, em última análise, pretendemos elucidar”. Nas observações finais dessa conferência, Austin enfatiza a necessidade de aplicar a teoria a problemas filosóficos. Na realidade, conceitos como performativo e força ilocucionária tornaram-se correntes na atualidade em muitas teorias, em áreas como linguística, psicologia, ciências sociais, teoria da comunicação, filosofia do direito, mostrando a influência que essa concepção de linguagem teve para além, inclusive, da própria filosofia da linguagem.

QUANDO DIZER É FAZER

A concepção performativa de linguagem, o ato de fala

Esse livro, contendo essencialmente as notas de Austin para as doze conferências William James feitas em Harvard em 1955, baseadas por sua vez em notas de conferências anteriores em Oxford, foi publicado postumamente em 1962 sem ter passado por uma revisão do autor. É nessa obra que Austin desenvolve sua visão performativa de linguagem, a concepção de que usar a linguagem é realizar atos, e não descrever a realidade. Austin formula também, na 2ª Conferência, as condições de possibilidade de realização bem-sucedida de um ato de fala, incluindo procedimentos convencionais e intenções e expectativas do falante.

“ 1ª Conferência

... Que nome daríamos a uma sentença ou a um proferimento desse tipo? Proponho denominá-la *sentença performativa* ou *proferimento performativo*, ou, de forma abreviada, “um performativo”. O termo “performativo” será usado em uma variedade de formas e construções cognatas, assim como se dá com o termo “imperativo”. Evidentemente que esse termo é derivado do verbo [inglês] *to perform*, verbo correlato do substantivo “ação”, e indica que ao se emitir o proferimento está-se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo.

Muitos outros termos podem ser sugeridos, cada um cobrindo uma ou outra classe mais ou menos ampla de performativos. Por exemplo, muitos performativos são “contratuais” (“Aposto”), ou “declaratórios” (“Declaro guerra”). Mas nenhum termo de uso corrente que eu conheça é suficiente para cobrir todos os casos. O termo técnico que mais se aproxima do que precisamos seria talvez “operativo”, na acepção em que é usado pelos advogados ingleses ao se referirem àquelas cláusulas de um instrumento legal que servem para efetuar a transação (isto é, a transmissão de propriedade, ou o que quer que seja) que constitui sua principal finalidade, ao passo que o resto do documento simplesmente “relata” as circunstâncias em que se deve efetuar a transação. Mas “operativo” tem outros significados ... preferi assim um neologismo ao qual não atribuiremos tão prontamente algum significado preconcebido, embora sua etimologia não seja irrelevante.

2ª Conferência

Até aqui sentimos ruir, sob nossos pés, a sólida base de um preconceito. Mas como devemos agir daqui em diante como filósofos? ... Primeiro, vamos concentrar nossa atenção em um detalhe já mencionado de passagem – a questão das “circunstâncias adequadas”. Apostar não é, como já assinalai, simplesmente proferir as palavras “Aposto etc.”. Com efeito, alguém poderia dizer tais palavras e mesmo assim poderíamos discordar de que tivesse de fato conseguido apostar. Para comprovar o que acabo de dizer basta, digamos, propor a nossa aposta após o término da corrida de cavalos. Além do proferimento das palavras chamadas performativas, muitas outras coisas em geral têm que ocorrer de modo adequado para podermos dizer que realizamos, com êxito, a nossa ação. Quais são essas coisas esperamos descobrir pela observação e classificação dos tipos de caso em que algo “sai errado” e nos quais o ato – isto é, casar, apostar, fazer um legado, batizar etc. – redunde, pelo menos em parte, em fracassar. Em tais casos não devemos dizer de modo geral que o proferimento seja falso, mas malogrado. Por esta razão chamamos a doutrina das *coisas que podem ser ou resultar malogradas*, por ocasião de tal proferimento, de doutrina das *infelidades*.

Tentemos enunciar esquematicamente, sem reivindicar para tal esquema qualquer caráter definitivo, pelo menos algumas das coisas necessárias para o funcionamento, feliz ou sem tropeços, de um proferimento performativo altamente desenvolvido e explícito – o único, aliás, que nos preocupa aqui. A seguir, daremos exemplos de infelidades e de suas conseqüências. Receio, e espero, naturalmente, que essas condições necessárias pareçam óbvias.

A.1. Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que

A.2. as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado.

B.1. O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correto e

B.2. completo.

1. Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se

conduzirem de maneira adequada e, além disso,
2. deve realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente.

6ª Conferência

Dizer “Eu o saúdo” não é descrever meu ato de saudar. Fazer ou dizer tais coisas é tornar claro como o ato deve ser considerado ou entendido, dizer de que ação se trata. O mesmo se dá quando usamos a expressão “prometo que”. Não se trata de uma descrição porque 1) não pode ser verdadeira nem falsa; 2) dizer “eu prometo que” (se o proferimento for feliz, é claro) constitui, sem ambiguidades, uma promessa. Podemos dizer que uma fórmula performativa como “prometo” esclarece como se deve entender o que foi dito.”

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. O que Austin entende como um ato de fala?
2. O que significa para Austin um performativo?
3. Por que, segundo Austin, performativos não são nem verdadeiros, nem falsos?
4. Quais são as condições de realização bem-sucedida de um ato de fala?
5. No que consiste para Austin a doutrina das infelicidades?

LEITURAS SUGERIDAS

Austin, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.
Marcondes, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*, São Paulo, Cortez, 4ª ed. 2000.
_____. *A pragmática na filosofia contemporânea*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
Ottoni, Paulo. *Visão performativa de linguagem*, Campinas, Unicamp, 1998.

Martin Heidegger (1889-1976) nasceu na Alemanha e foi um dos filósofos mais originais e influentes do século XX. Procurou, a partir de uma crítica radical à tradição da metafísica ocidental (que segundo sua interpretação se origina em Platão), dar um novo rumo, um novo sentido à filosofia, que fosse também a busca de algo mais originário, mais fundamental, a retomada da ontologia, a superação do “esquecimento do Ser”, que teria ocorrido nesta tradição.

Sua principal obra, que permaneceu inacabada, *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, cf. 1927), foi publicada quando Heidegger era professor na Universidade de Marburg. Dessa mesma época são o livro *Kant e o problema da metafísica* (1929), em que critica o neokantismo, e os textos “O que é a metafísica” (1929) e “Sobre a essência da verdade” (1930). Nesses escritos Heidegger desenvolve sua crítica à tradição e formula sua nova perspectiva filosófica.

A análise erudita e original que Heidegger propõe da Alegoria da Caverna de Platão (*República*, VII) é ilustrativa disso. Ele localiza nesse texto uma alteração profunda no sentido do conceito grego de verdade (*alétheia*), alteração que marcará o desenvolvimento da tradição metafísica ocidental. *Alétheia* teria originariamente, na tradição poética e mítica grega e chegando aos pré-socráticos, o sentido de manifestação, de desvelamento do Ser. Etimologicamente, é uma palavra formada pelo *alpha* privativo grego, que designa a negação, servindo de prefixo ao termo *lethe*, véu, encobrimento. *Alétheia* significa, assim, literalmente “desvelamento”, “descobrimento”, “retirada do véu”. “Verdade” tem, portanto, um sentido primordialmente ontológico, significando o mostrar-se do Ser. Quando, no texto da Alegoria da Caverna, Platão descreve o processo de libertação do prisioneiro, mostra como este, ao se libertar, sente-se desorientado pela visão direta do fogo na caverna, e depois da luz no mundo externo, que o ofuscam. É necessário, diz Platão, que o prisioneiro adapte a sua visão a essa nova realidade, para que possa ver corretamente (*orthótes*). Essa noção de “visão correta” inaugura, segundo Heidegger, a tradição metafísico-epistemológica. A verdade passa a ser agora definida como adequação do olhar ao objeto, como correspondência entre o modo de ver e a natureza da coisa, encontrada, por exemplo, na fórmula aristotélico-escolástica segundo a qual a verdade é a adequação do intelecto com a coisa. Isto levou à perda do sentido originário de manifestação/revelação do ser. A verdade torna-se assim uma relação sujeito-objeto, base de toda concepção tradicional de epistemologia – central no pensamento moderno, mas originando-se, segundo essa interpretação, já na teoria platônica do conhecimento.

Contra essa tendência dominante, Heidegger visa trazer à luz o Ser, pesquisar o sentido do Ser, enquanto desvelamento, manifestação. É necessária, assim, uma análise ontológica e hermenêutica (interpretativa, de compreensão de sentido) que revele “o ente que nós somos”, o ser-aí, o *Dasein*. Para Heidegger, o homem é o único ente que busca o Ser. Em sua terminologia, *Dasein* deve substituir “sujeito”, ou “eu”, devido ao sentido que esses termos adquiriram na filosofia da consciência e da subjetividade do período moderno.

Também a questão do Tempo tem um lugar central na análise de Heidegger. A temporalidade é a estrutura mais fundamental do Ser. O ser-aí (*Dasein*) existe como antecipação, como previsão de seus projetos, e caracteriza-se assim como possibilidade, como ser-possível, voltado para o futuro. Porém, o ser-aí existe como um Ser já lançado, já se encontra no mundo, portanto está também voltado para o passado e depende de sua memória. Além disso, o ser-aí existe como presença, existe no presente, cujo modo de apreensão é a intuição. Esses são os elementos constitutivos do ser-aí, enquanto temporalidade. Segundo Heidegger, “a essência (*Wesen*) do ser-aí reside em sua existência” (*Ser e tempo*, §9).

Já no §34 encontramos o início da reflexão de Heidegger sobre a linguagem, através da distinção que formula entre discurso (*Rede*) e linguagem (*Sprache*), embora essa não seja ainda uma questão central em seu pensamento. Nos textos, da década de 1950, reunidos em *A caminho da linguagem* (1959), sua reflexão mais elaborada sobre a linguagem, temos a visão segundo a qual a linguagem deve ser vista fora da relação com a subjetividade, uma vez que não é o ser humano, mas a linguagem, que fala: “*Die Sprache spricht*” (“A linguagem fala”), é como ele expressa essa visão.

A recuperação do sentido originário de Ser e da verdade como manifestação da essência se dá através de uma retomada, de uma releitura, de alguns filósofos pré-socráticos, notadamente Heráclito e Parmênides, e da interpretação da obra de poetas alemães do período do romantismo (século XIX, principalmente), como Hölderlin, Novalis, Rilke, bem como de poetas contemporâneos como Paul Celan e Stefan George. Para Heidegger, a linguagem dos poetas, livre da influência metafísica e epistemológica, encontra-se mais próxima do Ser, é capaz de expressar o sentido do Ser de forma mais autêntica – “Ser significa, no fundo, para os gregos, presença (*Anwesenheit*)” (*Introdução à metafísica*, 1935).

É preciso, assim, buscar essa linguagem que manifesta o Ser. No texto “A essência da linguagem” (1957-58), Heidegger desenvolve essa temática, e na “Carta sobre o humanismo” (1947) encontra-se sua famosa afirmação de que “a linguagem é a morada (casa) do Ser”.

CARTA SOBRE O HUMANISMO

A linguagem e o Ser

Escrita em 1947 (publicada em 1949) em resposta ao filósofo francês Jean Beaufret, nessa obra Heidegger procura dar um novo sentido a “humanismo”, afastando-se da concepção tradicional, sobretudo existencialista. Deve-se levar em conta que Jean-Paul Sartre havia apresentado uma conferência em 1945, intitulada “O existencialismo é um humanismo” (publicada no ano seguinte), e que o próprio Beaufret havia escrito textos sobre o humanismo. A questão de Beaufret é como se pode dar um novo sentido ao humanismo. Heidegger toma como ponto de partida o sentido de “homem” suposto em “humanismo” e explora suas relações com o cristianismo, o marxismo e o existencialismo. Afirma então que o homem é o “pastor do Ser”, e que sua relação com o Ser se dá sobretudo através da linguagem, entendida como “morada (casa) do Ser”, como seu “abrigo”. A linguagem não é assim apenas um instrumento, algo de que dispomos para nos comunicar, mas o homem pertence à linguagem.

“

Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito. A sua realidade efetiva segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é o consumir. Consumar significa desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é. O que todavia “é”, antes de tudo, é o Ser. O pensar consome a relação do Ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas a oferece ao Ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo Ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o Ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Nesta habitação do Ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do Ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. Não é por ele irradiar um efeito, ou por ser aplicado, que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa à relação do Ser com o homem. Toda a eficácia, porém, funda-se no Ser e espraia-se sobre o ente. O pensar, pelo contrário, deixa-se requisitar pelo Ser para dizer a verdade do Ser. O pensar consome este deixar. Pensar é *l'engagement par l'Être*. Ignoro se do ponto de vista linguístico é possível dizer ambas as coisas (“*par*” e “*pour*”), numa só expressão, a saber: *penser, c'est l'engagement de l'Être*. Aqui, a palavra para o genitivo “*de l'...*” visa

expressar que o genitivo é, ao mesmo tempo, *genitivus subjectivus* e *objectivus*. Mas nisto não se deve esquecer que “sujeito e objeto” são expressões inadequadas da Metafísica que se apoderou, muito cedo, da interpretação da linguagem, na forma da “Lógica” e da “Gramática” ocidentais. Mesmo hoje, mal somos capazes de pressentir o que se esconde neste processo. A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais original estão reservadas como tarefa para o pensar e o poetizar. O pensar não é apenas *l’engagement dans d’action* em favor e através do ente, no sentido do efetivamente real da situação presente. O pensar é *l’engagement* através e em favor da verdade do Ser. A sua história nunca é completa, ela sempre está na iminência de vir a ser. A história do Ser sustenta e determina cada *condition et situation humaine*.

Supondo que em si nos seja dado questionar tão simploriamente: como se comporta, então, o Ser em relação à ex-sistência? O Ser é a relação, na medida em que retém, junto a si, a ex-sistência na sua essência existencial, isto é, ex-stática, e a recolhe junto a si, como o lugar da verdade do Ser, no seio do ente. Pelo fato de o homem como ex-sistente vir a postar-se nesta relação que é a forma como o próprio Ser se destina, enquanto o homem o sustenta ex-staticamente, isto é, assume com cuidado, ele desconhece primeiro o mais próximo e atém-se ao que vem depois deste. Ele pensa até que isto é o mais próximo. Contudo, mais próximo que o próximo e, ao mesmo tempo, mais remoto que o mais longínquo para o pensamento corrente, é esta proximidade a verdade do Ser.

O esquecimento da verdade do Ser, em favor da agressão do ente impensado na sua essência, é o sentido da “*decaída*” nomeada em *Ser e tempo*. A palavra não se refere a uma queda do homem, entendida do ponto de vista da “filosofia moral” e ao mesmo tempo secularizado, mas nomeia uma relação essencial do homem com o Ser, no seio do Ser referenciado à essência do homem. Portanto, as expressões preparatórias “autenticidade” e “inautenticidade”, usadas como prelúdio, não significam uma distinção moral-existencial, nem “antropológica”, mas a relação “ex-stática” do ser humano com a verdade do Ser que é a primeira a ter que ser pensada porque até agora oculta para a Filosofia. Mas esta relação é como é não em razão da ex-sistência, mas a essência da ex-sistência é existencial-ex-staticamente a partir da essência da

verdade do Ser.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

- 1. Em que medida a concepção de Heidegger de linguagem pode ser situada em sua crítica da tradição filosófica?
- 2. Qual é, para Heidegger, a relação entre linguagem e natureza humana, segundo a *Carta sobre o humanismo*?
- 3. Comente a frase de Heidegger “A linguagem é a morada do Ser”.
- 4. Como se pode entender, para Heidegger, a expressão “trazer a linguagem” na *Carta sobre o humanismo*?

LEITURAS SUGERIDAS

Dubois, Christian. *Heidegger: Introdução a uma leitura*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
Inwood, Michael. *Dicionário Heidegger*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.
Loparic, Zeljko. *Heidegger*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
Nunes, Benedito. *Hermenêutica e poesia*, Belo Horizonte, UFMG, 1999.
Stein, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, Porto Alegre, EDPUCRS, 2002.

FOUCAULT

Michel Foucault (1926-1984) foi um dos mais originais pensadores franceses do século XX, com uma obra de grande impacto na filosofia, na história, na psicologia e nas ciências sociais. Influenciado inicialmente pelo estruturalismo francês e a fenomenologia, foi também profundamente marcado, como ele mesmo indica, por Nietzsche, Freud e Marx.

Sua primeira obra importante foi *História da loucura* (1961), que revoluciona a interpretação tradicional sobre a constituição do saber psiquiátrico e sobre o conceito de loucura e o papel do louco na sociedade desde o início da Modernidade. Com *A arqueologia do saber* (1969), Foucault começa a se afastar do estruturalismo que ainda o influenciara em *O nascimento da clínica* (1963), em que retomava as pesquisas de 1961. O método arqueológico que Foucault formula tem como ponto de partida a necessidade de uma reinterpretação da história, revelando os pressupostos e elementos subjacentes aos saberes de um determinado período histórico e relativizando esses saberes. Esse método tem como um de seus pontos fundamentais a análise do discurso, ou melhor, das formações discursivas.

Já a investigação da história da loucura revela que, conforme Foucault afirma em *A arqueologia do saber*, “a unidade dos discursos sobre a loucura não estaria fundada na existência do objeto ‘loucura’, ou na constituição de um único horizonte de objetividade; seria o jogo das regras que tornam possível, durante um período dado, o aparecimento dos objetos” (Capítulo III, II).

Em sua discussão sobre linguagem nesse livro, Foucault leva em conta várias teorias contemporâneas, inclusive a noção de performativo de Austin (Capítulo III, A, 1), para formular a sua própria noção de discurso. Segundo Foucault, “na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeter à síntese ou à função unificante de um sujeito, manifestam sua dispersão. ... Renunciaremos, pois, a ver no discurso um fenômeno de expressão a tradução verbal de uma síntese operada alhures; aí buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade” (Capítulo II, IV).

Foucault foi um crítico da Modernidade, questionando seus pressupostos racionalistas, seu modelo de ciência, sua concepção de subjetividade, e formulando uma crítica extremamente original ao nascimento das ciências humanas em seu *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas* (1966), em que examina inclusive o surgimento e desenvolvimento das ciências da linguagem nos séculos XVII e XVIII (ver principalmente os capítulos IV e VIII). Sua análise volta-se posteriormente para as *epistemes* como formações discursivas, sendo que o método arqueológico dá lugar às genealogias, inspiradas na *Genealogia da moral* de Nietzsche, que buscam dar conta das mudanças, rupturas, transições entre as diferentes formações discursivas em diferentes períodos.

A ORDEM DO DISCURSO

Linguagem e poder

Esse texto foi inicialmente apresentado como aula inaugural no Collège de France em 2 de dezembro de 1970, sendo publicado em 1971. Retoma e desenvolve a noção de discurso encontrada em *A arqueologia do saber*, sintetizando os pontos centrais dessa obra e analisando sobretudo a questão de como o poder circula, se transforma, se dissemina através do discurso. Mas o poder não significa apenas proibição e interdito, circunscrevendo o discurso: ele também constitui, produz possibilidades de discurso.

“Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. Notaria apenas que, em nossos dias, as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.

...

Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade, foi do terceiro que falei mais longamente. É que, há séculos, os primeiros não cessaram de orientar-se em sua direção; é que, cada vez mais, o terceiro procura retomá-los, por sua própria conta, para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los; é que, se os dois primeiros não cessam de se tornar mais frágeis, mais incertos na medida em que são agora atravessados pela vontade de verdade, esta, em contrapartida, não cessa de se reforçar, de se tornar mais profunda e mais

incontornável.

E, contudo, é dela sem dúvida que menos se fala. Como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário. E a razão disso é, talvez, esta: é que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, ativos sem dúvida, para o trabalho de todo dia.

Existem, evidentemente, muitos outros procedimentos de controle e de delimitação do discurso. Aqueles de que falei até agora se exercem de certo modo do exterior; funcionam como sistemas de exclusão; concernem, sem dúvida, à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo.

Pode-se, creio eu, isolar outro grupo de procedimentos. Procedimentos internos, visto que são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso.

Em primeiro lugar, o comentário. Suponho, mas sem ter muita certeza, que não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de “literários”; em certa medida textos científicos.

...

Creio que existe outro princípio de rarefação de um discurso que é, até certo ponto, complementar ao primeiro. Trata-se do autor. O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. Esse princípio não voga em toda parte nem de modo constante: existem, ao nosso redor, muitos discursos que circulam, sem receber seu sentido ou sua eficácia de um autor ao qual seriam atribuídos: conversas cotidianas, logo apagadas; decretos ou contratos que precisam de signatários mas não de autor, receitas técnicas transmitidas no anonimato. Mas nos domínios em que a atribuição a um autor é de regra – literatura, filosofia, ciência – vê-se bem que ela não desempenha sempre o mesmo papel; na ordem do discurso científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade. Uma proposição era considerada como recebendo de seu autor seu valor científico. Desde o século XVII, esta função não cessou de se enfraquecer, no discurso científico: o autor só funciona para dar um nome a um teorema, um efeito, um exemplo, uma síndrome. Em contrapartida, na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, a função do autor não cessou de se reforçar: todas as narrativas, todos os poemas, todos os dramas ou comédias que se deixava circular na Idade Média no anonimato ao menos relativo, eis que, agora, se lhes pergunta (e exigem que respondam) de onde vêm, quem os escreveu; pede-se que o autor preste contas da unidade de texto posta sob seu nome; pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o sentido oculto que os atravessa; pede-se-lhe que os articule com sua vida pessoal e suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer. O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real.

...

Creio que existe um terceiro grupo de procedimentos que permitem o controle dos discursos. Desta vez, não se trata de dominar os poderes que eles têm, nem de conjurar os acasos de sua aparição; trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem

quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala.

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Qual a importância da linguagem entendida como “discurso” para Foucault?
2. Qual a proposta de Foucault de uma “análise das formações discursivas”?
3. Qual a relação entre discurso e poder segundo Foucault?
4. Como Foucault vê a questão do *autor* em relação ao discurso?

LEITURAS SUGERIDAS

Deleuze, Gilles. *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

Dreyfus, Hubert e Paul Rabinow. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro, Forense, 1995.

Eribon, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

Foucault, Michel. *A arqueologia do saber*, Petrópolis, Vozes, 1971.

_____. *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 1998.

Machado, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

Rajchman, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

PLATÃO

¹ Por exemplo em R. Harris e T. Taylor, *Landmarks of Linguistic Thought*. Londres, Routledge, 1989.

ARISTÓTELES

¹ Ver Danilo Marcondes, *Textos básicos de filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p.56-7.

SANTO AGOSTINHO

¹ São Paulo, *Epístola aos Coríntios* 1, 17, 25.

OCKHAM

¹ Termos sincategoremáticos são aqueles como preposições e conjunções, ou conectivos lógicos como “e”, “ou”, que funcionam estabelecendo elos entre os termos de uma proposição.

HUMBOLDT

¹ Isto explica também por que as leis eufônicas na forma da raiz sânscrita são ignoradas. Todos os índices de raízes que chegaram até nós carregam os rastros do trabalho dos gramáticos, de modo que um grande número delas deve sua existência exclusivamente às abstrações daqueles. As excelentes investigações de Pott (*Etymologische Forschungen*, 1833) já fizeram grandes progressos neste campo, e é de esperar que pesquisas futuras ainda avancem muito mais.

PEIRCE

¹ “Todo símbolo origina-se de um símbolo”, em latim no original. (N.T.)

FREGE

¹ Uso esta palavra no sentido de identidade e entendo “ $a = b$ ” no sentido de “ a é o mesmo que b ” ou “ a e b coincidem”.

² *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle, 1879, §8. (N.T.)

³ No caso de um nome próprio genuíno como “Aristóteles”, as opiniões quanto ao sentido podem certamente divergir. Poder-se-ia, por exemplo, tomar como seu sentido o seguinte: o discípulo de Platão e o mestre de Alexandre Magno. Quem fizer isto associará outro sentido à sentença “Aristóteles nasceu em Estagira” do que alguém que tomar como sentido daquele nome: o mestre de Alexandre Magno, que nasceu em Estagira. Enquanto a referência for a mesma, tais variações de sentido podem ser toleradas, ainda que elas devam ser evitadas na estrutura teórica de uma ciência demonstrativa, e não devem ter lugar numa linguagem perfeita.

⁴ Podemos incluir, entre as representações, as intuições, nas quais as impressões sensoriais e as próprias atividades ocupam o lugar dos traços que estas mesmas impressões e atividades deixaram na mente. A distinção é, para o nosso objetivo, irrelevante, dado que as sensações e atividades sempre são acompanhadas de suas recordações de modo a completar a imagem intuitiva. Pode-se também entender a intuição como sendo um objeto, na medida em que ele é espacial ou sensorialmente perceptível.

⁵ Donde ser desaconselhável usar a palavra “representação” para designar algo tão fundamentalmente diferente.

SAUSSURE

¹ O termo de imagem acústica parecerá, talvez, muito estreito, pois, ao lado da representação dos sons de uma palavra, existe também a de sua articulação, a imagem muscular do ato fonatório. Para Saussure, porém, a língua é essencialmente um depósito, uma coisa recebida de fora. A imagem acústica é, por excelência, a representação natural da palavra enquanto fato de língua virtual, fora de toda realização pela fala. O aspecto motor pode, então, ficar subentendido ou, em todo caso, não ocupar mais que um lugar subordinado em relação à imagem acústica (*Org.*).

Referências dos textos e traduções

Platão

O problema da convencionalidade do signo: *Crátilo*, 384c-d, 433e, 435a-b, 438d-e, tradução de Danilo Marcondes.

A natureza da proposição, o verdadeiro e o falso: *Sofista*, 262d, tradução de Danilo Marcondes.

Crítica à retórica: *Górgias*, 453a, 454d-455a, tradução de Danilo Marcondes.

A origem da escrita: *Fedro*, 277c, tradução de Danilo Marcondes.

Aristóteles

A proposição, a linguagem e o pensamento, verdadeiro e falso: *Tratado da interpretação*, 1.16a 3-8, tradução de Danilo Marcondes.

A convencionalidade do significado: *Tratado da interpretação*, 2.16a19, 16a26, 3.16b6, 4.16b26, 4.16b33, tradução de Danilo Marcondes.

A função comunicacional da linguagem: *Retórica*, I, 3, 1358a, tradução de Danilo Marcondes.

A natureza da natureza da metáfora: *Retórica*, III, 4, 1406c, tradução de Danilo Marcondes.

A linguagem metafórica: *Poética*, VI, 1499b; XXI, 7, 1457c, tradução de Danilo Marcondes.

A linguagem e a natureza humana: *Sobre as partes dos animais*, 659b28-660a14, tradução de Danilo Marcondes.

Santo Agostinho

A natureza do signo, o inatismo: *Sobre o mestre*, caps. I, III, IX, X, XI, XII, tradução de Danilo Marcondes.

A natureza do signo e o problema da interpretação: in *Sobre a doutrina cristã: Manual de exegese e formação cristã*, II, 1, São Paulo, Paulinas, 1991, tradução de Nair de Assis. (*Reprodução autorizada*)

Ockham

Concepção nominalista sobre a natureza do signo: *Summa totius logicae*, tradução de Danilo Marcondes.

Descartes

A linguagem como sinal da razão: *Discurso do método*, Parte V, tradução de Danilo Marcondes.

Linguagem e pensamento, a linguagem como fonte de erro: *Princípios da filosofia*, Parte VIII, art.74, tradução de Danilo Marcondes.

O projeto de uma linguagem artificial: Carta de Descartes a Mersenne, Amsterdam, 20 nov 1629, tradução de Danilo Marcondes.

Port-Royal

A convencionalidade do signo: palavras e ideias: *Lógica ou A arte de pensar*, tradução de Danilo Marcondes.

Linguagem e pensamento: *Gramática geral e razoada*, tradução de Danilo Marcondes.

Locke

Tese da “dupla conformidade”: *Ensaio sobre o entendimento humano*, II, 32, 8, tradução de Danilo Marcondes.

Sobre as palavras: a semântica ideacional de Locke: *Ensaio sobre o entendimento humano*, III, 1, 1; III, 1, 2, tradução de Danilo Marcondes.

Teoria da comunicação / tese do veículo por excelência: *Ensaio sobre o entendimento humano*, III, 2, 1, tradução de Danilo Marcondes.

O “fato da comunicação”: *Ensaio sobre o entendimento humano*, III, 11, 25, tradução de Danilo Marcondes.

Palavras e ideias: *Conduta do entendimento*, Seção 29, tradução de Danilo Marcondes.

Humboldt

O sistema fônico das línguas / Distribuição dos sons entre os conceitos: *Sobre a diferença de estrutura das línguas humanas*, 17, tradução de Carolina Alfaro.

Sapir e Whorf

A hipótese Sapir-Whorf: trechos de Sapir, “The status of linguistics as a science” e *Language*, tradução de Danilo Marcondes.

Whorf, “The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language”, in *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (org. John Carroll), p.156, 158. © 1956 Massachusetts Institute of Technology. Tradução autorizada de Danilo Marcondes.

Peirce

Concepção pragmática de signo: *O que é um signo?*, tradução de Danilo Marcondes.

Frege

Teoria do significado: sentido, referência e verdade: “Sobre o sentido e a referência”, in *Lógica e filosofia da linguagem*, São Paulo, Cultrix, 1978, organização, tradução e introdução de Paulo Alcoforado. (*Reprodução autorizada*)

Saussure

O estruturalismo linguístico: a ideia de sistema: in *Curso de linguística geral*, São Paulo, Cultrix, 1969, tradução de Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. (*Reprodução autorizada*)

Russell

O que é uma palavra?: in *Significado e verdade*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, tradução e apresentação de Alberto Oliva.

Wittgenstein

A natureza da proposição: in *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo, Edusp, 3ª ed. 2008, tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. (*Reprodução autorizada*)

Chomsky

A importância da mente: in *Linguagem e pensamento*, Petrópolis, Vozes, 1977, tradução de Francisco M. Guimarães.

Austin

A concepção performativa de linguagem, o ato de fala: in *Quando dizer é fazer*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1990, tradução e apresentação à edição brasileira de Danilo Marcondes. (*Reprodução autorizada*)

Heidegger

A linguagem e o Ser: in *Carta sobre o humanismo*, São Paulo, Centauro, 2005, trad. de Rubens Eduardo Frias. (*Reprodução autorizada*)

Foucault

Linguagem e poder: in *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola, 18ª ed. 2009, tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio.

Todos os esforços foram feitos para identificar as fontes dos textos aqui reproduzidos. Estamos prontos a corrigir eventuais omissões em futuras edições.

Bibliografia geral

- Auroux, Sylvain. *Filosofia da linguagem*, Campinas, Unicamp, 1998. Introdução bastante ampla à filosofia da linguagem, tanto do ponto de vista histórico quanto a respeito das correntes contemporâneas.
- Costa, Cláudio. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003. Breve introdução às questões centrais da filosofia da linguagem contemporânea de tradição analítica.
- Crystal, David. *A revolução da linguagem*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. Discussão das principais questões sobre a linguagem no pensamento contemporâneo numa perspectiva da linguística.
- Eco, Umberto. *Semiótica e filosofia da linguagem*, São Paulo, Ática, 1991. Estudo sobre o signo e suas funções pelo grande especialista italiano em semiótica, discutindo as várias noções de signo, símbolo, código, metáfora, inclusive em autores clássicos como Aristóteles.
- Kempson, Ruth M. *Teoria semântica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1980. Introdução a tópicos centrais da semântica (significado, verdade, uso, relação com a sintaxe) na perspectiva da filosofia analítica por professora da Universidade de Londres.
- Marcondes, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*, São Paulo, Cortez, 4ª ed. 2004. Analisa temas e autores como Wittgenstein, Austin e Habermas, representativos da concepção pragmática de linguagem no contexto contemporâneo.
- _____. *A pragmática na filosofia contemporânea*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005. Breve introdução ao estudo da linguagem na perspectiva da pragmática, incluindo Wittgenstein e Austin.
- Nef, Frédéric. *A linguagem: Uma abordagem filosófica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995. Introdução à filosofia da linguagem de um ponto de vista histórico.
- Ogden, G.K. e I.A. Richards. *O significado de significado*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976. Estudo clássico (publicado no original em inglês em 1923) das principais teorias do significado da Antiguidade até o período contemporâneo.
- Orlandi, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento: As formas do discurso*, São Paulo, Brasiliense, 1983. Introdução a questões centrais da linguística, sobretudo da análise do discurso, incluindo aplicações ao discurso político no contexto brasileiro.
- Penco, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*, Petrópolis, Vozes, 2006. Obra de autor italiano cobrindo de forma introdutória e acessível os grandes temas da filosofia da linguagem contemporânea.
- Robins, R.H. *Pequena história da linguística*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1979. Introdução de caráter histórico à linguística e ao desenvolvimento das ciências da linguagem desde a Antiguidade até o período contemporâneo.

Copyright © 2010, Danilo Marcondes

Copyright desta edição © 2010:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800
editora@zahar.com.br
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Capa: Miriam Lerner
Imagens da capa: © Images.com/Corbis/Jane Sterrett; estátua de Platão:
© Roman Kazmin; fotografia de Foucault: © Sophie Bassouls/Sygma/Corbis

ISBN: 978-85-378-0557-2